مذاهب التفكير العلمى والفلسفى الأسلامى والعربى الحديث والمعاصر
" منظور حضارى "

دكتـــور

محمد محمود عبد الحميد أبو قحف

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب

جامعة الزقازيق

٢٠٠٠ - ٢٠٠١م

الكتاب :مذاهب التفكير العلمي والفلسفي الإسلامي والعربي
الحديث والمعاصر
المؤلف : دكتور / محمد محمود عبد الحميد أبو قحف
الناشر : دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع
طنطا ـ العجيزى ش عبد الله بن مسعود
ت - ٣٣٥٤٠٧٤ - ٠١٢٣٦٧١٠٢٣
رقم الإيداع بدار الكتب : ١٩٢٨٧ / ٢٠٠٠
الترقيم الدولى : 9 - 073 - 326 - 977

بسم الله الرحمن الرحيم

قال تعالى :

" وأن هذا صراطى مستقيماً فأتبعوه

ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله

ذالكم وصاكم به لعلكم تتقون "

" صدق الله العظيم "

سورة الأنعام / آية (١٥٣)

أهداء

إلى الصابرين المرابطين ....

إلى المحبين للحقيقة المتوحدين معها ...

إلى الأنسان العربى والمصرى ...

فى كل مكان ، فى عصر التنوير والمعرفة

أهدى هذا الكتاب

محمد محمود أبو قحف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، وأصلى وأسلم على خير خلق الله أجمعين ، سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين .

" مقدمة عامة "

نتناول فى هذا الكتاب المنظور الحضارى فى كيفية دراسة جوانب التفكير الفلسفى والعلمى عند نخبة من كبار العلماء والمفكرين المحدثين.والمعاصرين فيما يتصل بالفكر الأسلامى والعربى الحديث والمعاصر ولعل هذا المنظور الحضارى الذى نتناول من خلاله تحليل جوانب التفكير الفلسفى فى هذا المجال لم يلتفت اليه كثير من الباحثين فى الدراسات الاسلامية والعلوم العربية فى العصر الحديث . اذ نلاحظ أتجاه الباحثين لتناول موضوعات أو مناهج تعالج قضايا فكرية او عقائدية موضحين آثارها وموضوعاتها والمؤثرات الخارجية أو الداخلية فيها ، ولم تهتم البحوث الحديثة أو المعاصرة لما يمكن أن تطلق عليه " علم دراسة الأفكار " أو ما يمكن أن نسميه بطريقة أخرى " المنظور الحضارى لدراسة التفكير الفلسفى والعلمى" .

ونحن فى أشد الحاجة الى مثل هذا الاتجاه العلمى فى مجال البحث فى الجوانب الفكرية والفلسفية والعلمية فى الفكر الاسلامى والعربى قديماً ، وفى العصر الحديث وهذا الاتجاه الحديث فى مجال البحث ، والذى أدعو الباحثين اليه ، يتركز

فى المقام الاول على اتباع منهج التحليل الذاتى لمعانى النصوص وظواهرها للكشف عن المضامين الفكرية الأصيلة أو الدخيلة ونقدها أو مقارنتها مع تحليل أغاليظ المستشرقين ونقد مناهجهم وافتراءاتهم فى حق الاسلام ومن ثم يشكل منظوراً حضاريا جديداً فى مجال البحث . والذى أعنيه بالمنظور الحضارى هنا – هو – الكشف عن طريقة جديدة وحديثة فى تناول قضايا الفكر ومذاهبة المختلفه من جانب العلماء والباحثين ، وبما يوضح اصول التفكير وفروعه وروافده المختلفه سواء عند فرقة من الفرق أو مذهب من المذاهب أو بشأن قضية من القضايا او ظاهرة من الظواهر تراثية كانت أو حديثة ومعاصرة .

أقول مرة أخرى أقصد " بالمنظور الحضارى هنا " الأيحاء او الاشاره الى ما ابدعه المفكرون والباحثون المحدثون والمعاصرون من طرق ومناهج للكشف عن الاصول الحضارية فى جوانب التفكير العلمى والفلسفى . وهذا يعنى اننا مازلنا بحاجة شديدة الى مثل هذا المنظور الحضارى والذى يعبر عن آصاله التفكير ، والروح الحضارية المشبعة بالنزاهة والموضوعية فى مجال البحث والحكم على أصول المذاهب والأفكار بطريقة موضوعية محايدة مع تأصيل جذورها ومعانيها .

وقد جذبنى الى هذا المجال من طرق البحث عدة مسائل منها :

١ – ان كثيراً من الباحثين يهتمون بدراسة شخصيات ومذاهب أو قضايا معينه فى مجال التفكير الفلسفى أو العلمى دون الأهتمام بتحليل الأفكار والمعانى التى تدل على المضامين الحضارية لهذه المذاهب أو الشخصيات .

٢- اغفال أتجاهات جديدة ظهرت لدى المفكرين والعلماء المحدثين والمعاصرين فى طرق البحث العلمى للأفكار والمذاهب والقضايا والظواهر المختلفه ، فكان لزاماً علينا البحث والتنقيب عن هذه الاتجاهات الجديدة .

٣- نحن بحاجة الى منظور جديد فى مجال البحث دون الاعتماد على مجرد الدراسة او العرض للأفكار والأتجاهات الفكرية أو المذهبية هذه المسائل وغيرها بما يرتبط بنظرتى الجديده لدراسة الأفكار والأتجاهات الحديثة والمعاصرة ، والتى تتعلق بموضوعات هذا الكتاب ، دفعنى الى تناول موضوعات ومناهج فيها جدة وإبداع فكرى وعلمى ناتج عن منظور حضارى أصيل فى مجال البحث والتحليل عند مجموعة من المفكرين والعلماء المحدثين والمعاصرين .

وقد تناولت ذلك من خلال سته فصول تشكل جوانباً فكرية وأصولاً حضارية عميقة لدى أصحابها وفى الموضوعات التى تناولوها بالتحليل والتركيب المنهجى السليم .

إن طبيعة هذا الكتاب تستدعى تناول موضوعات أو قضايا متصلة بعضها بالبعض الآخر ، وهذه الموضوعات تتصل بالجوانب المنهجية والعلمية فى الفلسفة الإسلامية والعربية الحديثة والمعاصرة وهى موضوعات حيوية تشير الى أصول حضارية إسلامية وعربية وابراز موضوعات حيوية تشير الى اصول حضارية إسلامية وعربية وابراز المنظور الحضارى فى مجال البحث عند هؤلاء المفكرين محل هذا الكتاب .

وإذا كان ذلك كذلك فإننا نتناول فى الفصل الأول بمنظور حضارى إسلامى الكشف عن " التوازن الحضارى فى الفكر الإسلامى والعربى وقد استوحينا هذه الفكرة من خلال التحليل المنهجى والفكرى لقضايا التراث الفلسفى الإسلامى والعربى عند استاذنا الدكتور زكى نجيب محمود ، فقد كان مهتماً بتأصيل هذه الجوانب الحضارية وايجاد التوازن بين روافد الفكر الفلسفى العربى والأسلامى ، والذى يبدو لنا من خلال التناسق الفكرى بين أصحاب المذاهب الفلسفية والكلامية والفقهية ، وفى المشكلات التى عالجوها على نمط من الحوار والنقاش يتميز بالحدة واللين فيما بينهم على فترات مختلفة تضمهم حلقة فكرية واحدة ، وقضايا اسلامية وعربية مشتركة ، وإن إختلف كل صاحب مذهب عن الآخر فى تفسيرها وتأويل نصوصها ، فكأنهم جميعاً مدرسة واحدة متعددة الغايات والأهداف . ومن المظاهر الأساسية فى هذا التفكير الحضارى الإسلامى هو عملية التوازن بين النظر العقلى والعملية التجريبية، ولقد عرف العفكرون المسلمون والعرب ان العلم والعمل لا ينفصلان ، سواء تطابق ذلك مع مجريات الحياة الدنيوية ، أو قيماً يتعلق بالعلوم الأخروية وما ينتظر المؤمن من ثواب أو عقاب ، يضاف الى ذلك ان المستوى القيمى والاخلاقى يعتبر مؤشراً حضاريا إسلامياً ، إذ أن المستوى القيمى معيار متوازن يتمشى مع طبيعة المستوى الحضارى الذى تتمتع به الأمة الاسلامية والعربية ، إن اهم الاضافات الحضارية الأخلاقية فى الأسلام والتى يجب الكشف عنها بهذا المنظور فى البحث ، أنما تتمثل فى التعادل والتوازن بين " أخلاقية الفعل " وأخلاقية النية والضمير "

فأخلاقية الفعل لا تنافى اخلاقية النيـة والضمـير ، بـل تضـاف هـذه الـى تلـك لتزيد عليها وتوصلها . وفى الفصل الثانى : تشير بـالتحليل والدراسـة الـى الأصـول الحضارية الكامنــة فـى فلسـفة الفـن والجمـال فـى الفكـر الاسـلامى والعربـى الحديـث والمعاصر ، ولعل المنظـور الحضـارى هنـا يتمثـل فـى محاولـة الكشـف عـن المـزاج الحضارى الفكرى والتذوق الفنى فى عالم الجمال، وهذه فكرة قيمية اسلامية بلا شك متأصلـه فـى روح الاسـلام وعنـد العرب منـذ القـدم يضـاف الـى ذلـــك أن المفكريــن المحدثين أو المعاصرين لم يغفلوا هذا الجانب فأهتموا بتأصيل فلسـفة الفـن والجمـال محاولين ابراز الجوانب المتميزة عند المفكرين والفلاسفة الأسلاميين والعرب ، وهذا ما نجده فى سياق البحث فى هذا الموضوع ، أما الفصل الثالث ، فأنه يتعلق "بتحديـد الأطار العلمى لتجديد الفكر العربى " وهى رؤيـة حضاريـة ومنهجيـة عنـد اسـتاذنا الدكتور زكى نجيب محمود ، والمنظور الحضارى فى هذا الموضـوع انمـا يتمثـل فـى طريقـة البـاحث فـى تنـاول هـذا الموضـوع بالدراسـة بالاضافـه الــى انتبـاه العلمــاء المحدثين والمعاصرين الى ما اصاب العقل العربى من تخلف وتأثر على مـدى قـرون من الزمان ، فكيف السبيل الى ايقاظ هذا العقل ، والهاب جذوة التفكير العلمى العربى حتى يتواكب مع مجريات العصر الحديث وما فيه من إختراعات واكتشـافات جديـده . أما المنظور الحضارى فى الفصل الرابع : فإنه يتعلـق بتحليـل الـتراث الصوفـى عنـد الدكتور توفيق الطويل ، اذ نلاحظ ان الباحث تناول التراث الصوفى بتحليـل عنـاصره وروافده ونظر

الى هذا التراث نظرة موضوعية حيث يميز بين الجوانب الاصيلة وبين الجوانب الدخيلة فيه ، ثم اظهر النزعة القومية الحضارية فى هذا التراث المعبر عن حلقة من حلقات فلسفة التاريخ الدينى والإجتماعى المصرى. أما المنظور الحضارى فى الفصل الخامس فإنه يتعلق بالكشف عن المنهج التحليلى فى دراسة التصوف عند استاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى ، فالدكتور التفتازانى شيخ مشايخ الطرق الصوفية فى عصره وهو قبل كل ذلك استاذ الفلسفة الاسلامية والتصوف وعلى ذلك تمثلت لديه الجوانب الحضارية الأصيلة فى التصوف كتراث أسلامى وما يتعلق به من ظواهر دينية واخلاقية فاهتم بالكشف عن الجوانب الحضارية والاصيلة فى التصوف ، أخلاقياً ، ودينياً ، وأجتماعياً وميز بين التصوف الاسلامى الاصيل النابع من أصول الكتاب والسنه وبين الروافد والمؤثرات الغربية والدخيلة على الفكر الصوفى . ومثل هذا الاتجاه عند التفتازانى يشير الى منظور حضارى فى مجال البحث ، نحن بحاجة للكشف عنه وتأصيلة ، ونحن فى مجال قراءة الأفكار والمناهج عند الباحثين المحدثين والمعاصرين ولعل التفكير العلمى والفلسفى والاهتمام بتحليله والتعليق عليه يشكل جانباً حيوياً لدى الاستاذ الدكتور فؤاد زكريا وهو موضوع الفصل السادس بالكتاب اذ يمثل هو الآخر منظوراً حضارياً فى مجال البحث والمناقشة والتحليل ونقد للمذاهب والأفكار التى ظهرت فى الآونه الأخيره عند مجموعه من علماء الطبيعة والرياضيات فضلاً عن الفلاسفة .

وإن كنا نحاول هذه المحاولة الجديده فى مجال البحث انما تقصد الى توجيه النظر الى ما لدينا من عناصر فكرية وحضارية جديدة بحاجة الى الكشف عنها وتأصيلها حتى يمكن التعبير عن أصالة التفكير العلمى والفلسفى عند العرب والمسلمين قدماء ومحدثين ومعاصرين ، وبمنظور حضارى تكشف لأول مرة عن الجذور الحضارية ، فضلاً عن مناهج البحث فيها ، وهذا كما ذكرت من قبل يشكل عنصراً حيوياً من عنصر البحث فى الأفكار ومعالمها الأصيلة والعميقة وهذه الموضوعات فى فصول هذا الكتاب على النحو التالى :

الفصل الأول : التوازن الحضارى فى الفكر الأسلامى والعربى .

الفصل الثانى : فلسفة الفن والجمال فى الفكر الاسلامى والعربى .

الفصل الثالث : الأطار العلمى لتجديد الفكر العربى " رؤية حضارية ومنهجية عند الدكتور زكى نجيب محمود "

الفصل الرابع : التحليل المنهجى للتراث الصوفى عند الدكتور توفيق الطويل .

الفصل الخامس : المنهج التحليلى فى دراسة التصوف عند الدكتور "التفتازانى"

الفصل السادس : تحليل قضايا التفكير العلمى والفلسفى عند الدكتور فؤاد زكريا.

ومن الجدير بالذكر أننا فضلنا أن يكون لكل موضوع نتائجة الخاصة به بالأضافه لمصادرة العلمية ، ونحن فى هذا الصدد قد أتبعنا منهج التحليل الذاتى والموضوعى للأفكار فى تلك المذاهب والآراء المختلفه .

ومما لا شك أن التحليل الفكرى لمثل هذه المذاهب والاتجاهات لدليل على تمكن العقل العربى والاسلامى فى الآونة الأخيرة على التعمق وسير أغوار المعانى والدلالات التى تحتويها المذاهب المختلفه والرد على المخالفين والمعارضين والمغالطين فى الفكر الاسلامى والعربى ، إذن ، بهذا المنهج نستطيع أن نقول أن هذه قراءة فكرية جديدة يمكن أن تضاف الى ما سبق عند الباحثين المحدثين والمعاصرين.

فقد أشار بعض هؤلاء الباحثين المعاصرين الى امكانية القيام بمثل هذه الدراسات والقراءات " للأفكار " مع الفارق بين توجيهاتهم فى قراءتهم وبين توجيهى أنا فى هذا الكتاب ، إذ أننى اقصد الكشف عن الجوانب الحضارية الأصيلة وكيفية تناول الأفكار بالتحليل والبحث مما يشكل منظوراً حضارياً جديداً .

وعسى أن اكون قد اسهمت بهذا الكتاب الجديد الى إضافه مبحث جديد يضاف الى جملة المباحث العلمية والفكرية ، ولا أدعى أننى وصلت بذلك حد الكمال، فالكمال لله تعالى وحده وإنما هى محاولة جديدة ، وأشهد الله تعالى كم بذلت من جهد ومشقة فى جمع المادة العلمية لكل موضوع من الموضوعات ، وتحليلها بطريقة موضوعية متناسقة الجوانب والاتجاهات ، فاذا ظهرت بعض الهنات فمردها

الى والرفق لى القارئ ما قد وقعت فيه من أخطاء ، فهذا اجتهادى على قدر استطاعتى والمجتهد اذا أصاب أجران ، وإذا أخطأ فله أجر واحد .

نسأل الله تعالى التوفيق والسداد ، وأن يرزقنا ثواب هذا العمل فى الدنيا ومغفرة فى الآخرة ، إنه نعم المولى ونعم النصر .

وآخر دعوانا " أن الحمد لله رب العالمين "

برما م. طنطا – غربية
٢٠٠٠/٢٠٠١ م
١٤٢٠/١٤٢١هـ

دكتور
محمد محمود عبد الحميد أبو قحف
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب – جامعة الزقازيق

الفصل الاول

التوازن الحضارى
فى جوانب التفكير الإسلامى
والعربى

تقديم :

هذا البحث يتناول بالتحليل والتركيب بعض النماذج الفكرية والفلسفية والتى تعبر عن مظاهر التوازن الحضارى فى التفكير العربى والإسلامى ، تلك النماذج التى تشير الى التواصل الفكرى الحضارى الإسلامى منذ عصر ازدهار الحضارة الاسلامية . والتى افتقدناها فى العصر الحديث ، ويتجلى ذلك فيما رأيناه من تناسق فكرى بين اصحاب المذاهب الفلسفية ، والكلامية والفقهية ، وفى المشكلات والقضايا الاصولية والفلسفية التى عالجوها على نمط من الحوار والنقاش يتميز بالحدة واللين فيما بينهم على فترات مختلفة ، تضمهم حلقة فكرية واحدة ، وقضايا اسلامية مشتركة. وان اختلف كل صاحب مذهب عن الآخر فى تفسيرها وتأويل نصوصها . فكأنهم جميعاً مدرسة واحدة ، متعددة الغايات والأهداف . فلم يكن يظهر كتاب فى تخصص معين أو رأى لأحد العلماء والفلاسفه ، الا ويسارع الطرف الاخر بدراسته ونقده وتحليل محتوياته ، فى ضوء التبادل الفكرى والثقافى والعلمى المستمر بين المفكرين العرب والمسلمين مهما تباعدت بينهم المسافات ، وتعددت المذاهب .

ومن المظاهر الأساسية فى هذا التفكير الحضارى الإسلامى هو عملية التوازن بين النظر العقلى ، والعملية التعجريبية ، أى فى أصول المنهج العلمى الذى كان يتبعه علماء ومفكرى الإسلام ، وقد تجلى هذا المنهجالعلمى الذى يعبر عن جوهر الحضارة الإسلامية وهذا فيما ظهر لدى جابر بن حيان ، وابن سينا وأبو بكر الرازى ، وابن خلدون فى دراسته للتاريخ والعمران البشرى ، وقد كان لمنطق

الاصوليين الأثر البالغ فيما تركه هؤلاء من بحوث ودراسات علمية وفلسفية عميقة ، فهو منطق تجريبى استقرائى من ابداع الاصوليين ، يخالف ويتميز عن منطق ارسطو اليونانى الصورى ، ولذلك فان مواجهة الإنسان بالطبيعة فى التفكير العلمى والفلسفى العربى والإسلامى لم يتركز على مجرد النظر والتأمل المندهش كما كان افلاطون وأرسطو ، بل كان يقوم على العقل وتحكيم الارادة الفاعلة ، لاستكشاف قوانين الوجود والطبيعة ، وعلى ذلك لم يكن العلم والنظر عند المسلمين لمجرد المشاهدة فقط بل من اجل استغلال القوانين الطبيعية لفائدة الإنسان فيما يتجلى له من وسائل الحياة المختلفة . لقد رفض المفكرون العرب القضية الكلية ، وآمنوا بالقضية الجزئية فأكتشفوا فكرة " الخواص " بالنسبة للمادة ، فأوصلتهم بذلك الى العلم ومنهجة الصحيح ، وتطرقوا من ذلك الى مناقشة فكرة الماهيات والطبائع والكيفيات وامكان تحويلها والتحكم فى موازينها واعدادها ، فأمكنهم بذلك اكساب الاشياء طبائع جديدة لتزييد الناقص وتقليل الزائد ، كذلك كان لاكتشاف العله أثر كبير فى تأصيل المنهج العلمى الإسلامى .

وقد عرف المفكرون المسلمون ، أن العلم والعمل لا ينفصلان ، سواء تطابق ذلك مع مجريات الحياة الدنيوية فى العلوم المختلفة او فيما يتعلق بالعلوم الأخروية ، وما ينتظر المؤمن من ثواب أو عقاب أخروى .

ولا شك أن المستوى القيمى والاخلاقى كان مؤشراً حضارياً اسلاميا، اذ أن المستوى القيمى معيار متوازن يتمشى مع طبيعة المستوى الحضارى الذى تتمتع به

أمة من الأمم الإنسانية ، كالأمة الاسلامية والعربية ، فتقاس حضارة هذه الامة بمقدار ما ترسب فى اعماق ابنائها من قيم اخلاقية متمثلة فى السلوك الأصيل القائم على توجيه من الدين والعقل .

ولعل أهم الاضافات الحضارية والاخلاقية الإسلامية فى هذا الجانب قد تمثل فى التعادل والتوازن بين أخلاقية - الفعل ، وأخلاقية النية والضمير ، فأخلاقية الفعل لا تنافى أخلاقية النيه والضمير بل تضاف هذه الى تلك لتزيد عليها وتؤصلها ، فالفلسفة الاخلاقية الإسلامية ، لا تطلب من الفرد مجرد عقد النية والضمير على العمل أو الفعل الحسن أو استنكار الفعل القبيح فقط ، بل تطلب ضرورة تجسيد هذا الضمير والنية الحسنة فى صورة فعل وارادة فاعلة تعود عليه وعلى الآخرين بالفائدة والنفع وبذلك يصبح الفرد عاملاً فعالا داخل الجماعة والمجتمع .

هذه بعض المظاهر الحضارية التى تعبر عن التوازن الفكرى والفلسفى الإسلامى المتميز فى عصرنا الحاضر ولذلك فقد تناولنا خلال هذا البحث الموضوعات الاتية :

أولا : نسق التفكير الفلسفى .

ثانيا : المظاهر الحضارية المتوازنة فى التفكير الإسلامى .

١- التعريف بالمظاهر الحضارية .
٢- مظاهر التفكير فى العلوم الطبيعية والإنسانية .
٣- طريقة المواجهة بين الإنسان والطبيعة .

٤- المستوى القيمى والاخلاقى .

٥- العلم والعمل .

٦- نتائج البحث .

أولا : نسق التفكير الفلسفى الإسلامى :

مما لا شك فيه أن الفلسفة تعبير عن ظروف العصر الذى تنشأ فيه ، أو هى تعبير أصيل عى مجمل الأفكار والآراء التى يموج بها هـذا العصر وبقدر ما يكون للتفكير الفلسفى من تأثير ، فإنه يكون اكثر فعالية عندما يتبلور هذا التفكير فى قوالب منتظمة تعبر عن نسق متكامل الجوانب والاتجاهات فى العلوم الإنسانية والالهية والطبيعية ، واذا اتجهنا الى دراسة الافكار الفلسفية والعلمية والدينية عند مفكرى الإسلام فاننا نلاحظ مدى التناسق الفكرى والمذهبى عند أصحاب الفرق والمذاهب الإسلامية فلاسفة وأصوليين .

ويبدو هذا التناسق فى الترتيب المنهجى للأفكار والتعبيرات الخاصة بكل مذهب أو فرقة ، حتى لا يبدو أى تناقض فى قوالبها المنهجية ، فى نظر كل فرقة أو مذهب على الاقل .

فقد وضع المعتزله خمسة أصول عقائدية ، شرحوا وفسروا من خلالها أصول الشريعة وفروعها ، واجتهد كل فريق منهم فى التوفيق بين الدليل العقلى والنص الشرعى بناء على براهين وأدلة منطقية تعبر عن لون من ألوان التناسق المذهبى فى عقائدهم ، كذلك ذهب الاشعرية فى التوفيق بين الدليل الشرعى والدليل

العقلى والاذعان للدليل الشرعى اذا تعارض معه دليل عقلى أو فلسفى أما الفلاسفة فقد حاولا التوفيق بين الحكمة والشريعة فيما عرف عنهم بنزعة التوفيق بين الدين والفلسفة ، ومحاولتهم المستمرة فى تأويل النصوص الدينية فى ضوء النظريات والمذاهب الفلسفية اليونانية على اختلاف انواعها ، أو تأويل مصطلح دينى بآخر فلسفى على نحو ما ذهب الكندى المتوفى عام ٢٥٦ هـ / الفارابى / ٣٣٩هـ وابن سينا/ ٤٢٨هـ / وابن رشد عام ٥٩٥هـ ، أما الشيعة والخوارج ، فعلى الرغم من العداء المستمر بينهما كمذهبين متناقضين فى الاعتقاد واساليب الاستدلال على صدق ما يعتقدون ، غير ان كل طائفة من هؤلاء ، حاولت وضع نماذج وقوالب فكرية وعقائدية منتظمة متناسقة تعبر عن عقائدها واتجاهاتها ، وبصفة خاصة فى المسائل والقضايا التى كان يدور حولها الخلاف ، فمنها ما كان يتصل بالمسائل السياسية كالامامة والولايه ومنها ما كان يتصل بالإيمان ووسائل التعمق عنه ووجوبه ، وقل أيضا ان الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة حول مسائل الهية وصلة الله تعالى بالعالم وبحث الرسل والانبياء والولاية والصفات الالهية وغيرها ، انما كان يعبر ذلك عن اختلاف فى وسائل الاستدلال دون الاختلاف حول وجوب الاعتقاد الكامل فى الاصول العقائدية ، والتى بدونها يخرج الفيلسوف او المتكلم عن حد الإيمان الى الشرك والكفر بالله تعالى ، وعلى ذلك فان مفكرى الإسلام فلاسفة وأصوليون فقهاء وشيعه أو خوارج يكونون عصراً فكريا واحداً لأن المسائل الرئيسية الموضوعة عندهم للبحث واحد ، فموضوعات البحث فى الفكر الاسلامى فى الالهيات ووجود الله تعالى ووحدانيته وصفاته وصلته تعالى بالوجود والعالم ، ومسائل الرؤية والكلام والقرآن

الكريم ، وفى النبوات والسمعيات والمعجزات ، وفى الطبيعيات والوجود الطبيعى ، والخلق الالهى وحدوث العالم أو قدمه ، وفى الأمور الآخرة كالبعث والثواب والعقاب.. الخ وفى السياسة والاجتماع ، والأمامه ، الخلافه ، شروطها وخصائصها وفى اصول الفقة والاحكام والقواعد الشرعية والمعاملات .. الخ .

والاخلاق والسلوك والضمير والنيه والقصد فى الافعال ، وما يترتب على ذلك من علاقات ومعاملات اجتماعية .. وهكذا .

فمثل هذه المسائل كانت تمثل موضوعات أساسية وواحدة ، دار حولها الخلاف والاجتهاد فاذا كان ذلك دليل على النسق الفكرى عند المفكرين العرب والمسلمين ، " فإن نظرة الى عصور الفكر المتعاقبة نجد سقراط وأفلاطون وأرسطو يكونون عصراً فكريا واحداً ، لأن المسائل الرئيسية الموضوعه عندهم للبحث واحدة، لا لأنهم اتفقوا فى الرأى حولها ، كذلك نجد المتكلمين فى تاريخ الفكر الاسلامى يكونون مدرسة واحدة ، ويعيشون معاً فى عصر فكرى واحد لأن أمهات المسائل التى عرضوها للنظر واحدة عندهم جميعاً على وجه التقريب ، لا لأنهم اجابوا كلها عنها بجواب واحد ، وكذلك قل فى جماعة الفقهاء وجماعة الفلاسفة وكذلك قل فى تاريخ الفكر الاوروبى الحديث منذ عصر النهضة الى يومنا ، فكأن لكل قرن من الزمان مسائل رئيسية تنشأ فيختلفون فى حلولها لكن يتفقون فى جعلها موضوع البحث والنظر فيكونون بهذا أبناء عصر فكرى واحد . [1]

---

[1] دكتور / زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر – ص ٤٤ ، سلسلة (كتاب العربى) مجلة العربى العدد (٢٧) ، ١٩٩٠م .

واذا كان التناسق الفكرى ، والنظر الفلسفى لكل طائفة من طوائف أمة واحدة ، كالأمة العربية والإسلامية ، هذا التعبير الحضارى ، فإن ما يلفت النظر فى تواصل الحياة الفكرية لأبنائنا العرب الاقدمين لهو تواصل قوى وثيق بين رجالها حتى لتحسبهم فى كل شريحة زمنية أسرة واحدة اجتمعت تحت سقف واحد ، فها هنا كتاب يصدر فى موضوع معين ، فلا يلبث ان يرد عليه ناقد هناك بكتاب آخر ، بل كان هؤلاء الرجال بالفعل ينتقلون ليلتقى احدهم بالاخر لقاء حيا ، فيتبادلون الرأى ، وكأنهم أساتذة يعملون فى جامعة واحدة [1] . ولم يقتصر هذا المظهر الفكرى الحضارى عند العرب والمسلمين القدماء على التواصل الفكرى والعلمى على أبناء العصر الواحد ، بل انه يتجاوز هذه الحدود فيقوم النقاش بين لاحق وسابق ، وهذا ما تشهده إذا ما تطرقنا الى قراءة أو دراسة كتابين هامين فى تاريخ التفكير الفلسفى الإسلامى ، وهما كتابا تهافت الفلاسفة لحجة الإسلام أبى حامد الغزالى المتوفى عام / ٥٠٥ هـ وكتاب تهافت التهافت للقاضى أبو الوليد ابن رشد المتوفى عام ٥٩٥هـ فقد ناقش الغزالى آراء ونظريات الفلاسفة فى الالهيات ، والطبيعيات ، والنبوات وأمور الحياة الاخرى وغير ذلك من امهات المسائل والقضايا فى عصره او العصور السابقة [2] •

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢١٦ .

(٢) وقد أشار ماكدونلد إلى أهمية الغزالى كمفكر إسلامى وتأثيره فى الفكر الاسلامى من ناحية الارتفاع بالتفكير الدينى ومحاربة التقليد ، بالاضافه الى محاولته ادخال العناصر الفلسفية . المجال الواسع لاستعمال العقل "

• Macdonald Development of Muslim Theology . P. 239 London . 1903 .

ويمثل هذا المستوى الفكرى الفلسفى تناول ابن رشد نقد الغزالى اللاذع وآرائه فى ابطال نظريات الفلاسفة ، بالتحليل والنقد أيضا من خلال كتابة " تهافت التهافت وفى مثل هذه القضايا التى كانت تشكل أمهات المسائل الفلسفية والعقائدية فى عصره ولم يقدح ابن رشد فى عقيدة الغزالى ، وايمانه ولم يخرجه من دائرة الاسلام، كما ان الغزالى رغم تشدده فى هدم دعاوى الفلاسفة لم يكفر منهم غير المبطلين لأصول دينية أو عقائدية ايمانية ، وبهذا المستوى الحضارى فى الحوار الفكرى وتبادل النقاش ، كان لنا من ذلك كله نتاج فكرى أمكن تسميته ووصفه باعتبارة شجرة واحدة ، وإن تنوعت فروعها وتباعدت . هكذا الامر فى كل ثقافة قومية حية .

ومن الجدير بالذكر أن التناسق الفكرى الاسلامى كما بدأ فى صورة الموضوعات والمسائل التى شكلت عنصراً أو عناصر واحدة فى عصور الازدهار الفكرى الإسلامى والتى شكلت وحدة قومية وحضارية ، فإن هذا التناسق قد ظهر فى مسائل فرعية أخرى كثيرة منها عملية الدمج بين العملية العقلية الوجدانية فى كيان واحد [1] والقدرة على هضم العقل وتوظيف النظر العقلى ، التوظيف الملائم لعقائدهم واتجاهاتهم المذهبية ، وقد تجلى ذلك فى احتواء العناصر الثقافية اليونانية والآثار الغنوصية الشرقية واليونانية ، فيما ظهر عند أصحاب المذاهب الفلسفية

---

[1] دكتور زكى نجيب محمود : العقل العربى والثقافة العربية ، مقال منشور فى مجلة المستقبل العربى ، ص ١٢٧ – ط مركز دراسات الوحدة العربية ، عام ١٩٨٨م.

والمذاهب الصوفية الاشراقية والشيعية ، وان كان اصحاب هذه المذاهب الاسلامية قد غالوا غلواً شديداً فى نزعاتهم المذهبية غير انهم استطاعوا التنسيق الدقيق بين عقائدهم المذهبية وبين العناصر الوافدة عليهم والتى لجأوا اليها لتدعيم ارائهم ونظرياتهم .

فقد انفتحوا على الفكر اليونانى وهضموه واستفادوا به ويتجلى النسق الفكرى فى ثوبه الحضارى الاسلامى ، عند الفلاسفة والاصوليين المتكلمين ، اذ حاول كل فريق من هؤلاء الاستدلال بالمنطق والبرهان العقلى على صدق مذهبه واعتقاده وفى طريق التوفيق بين معطيات الشريعة الالهية ، ونظريات العقل الفلسفية [1] * فإذا كانَ العقل يدل على الحكمة فإن الشريعة ناطقة بكل حكمة فالعقل والدين متلازمان فالدين يدعو الى استخدام العقل ، ويحث على التأمل والنظر فى آيات كثيرة مثل قوله تعالى " قل سيروا فى الارض فانظروا كيف بدأ الخلق " سورة الروم (٤٢) والنظر الفلسفى نتاج حضارى يعبر عن خصائص ومميزات كل امه من الامم ، فالناتج الثقافى والمعرفى الحضارى عند الشرقيين ظهر فى ثوب عملى اخلاقى يتخلله منزع صوفى ذوقى ، أما الناتج الثقافى اليونانى قد امتاز بالنزعه العقلية والميتافيزيقية ، المشبع بالتجريدية الخالصة ، والبحث عن العلل فى

---

[1] ذهب اوليرا : ألى أن الاصوليين وهم علماء الكلام والفلاسفة أهتموا بالعمل فى سبيل التوفيق بين الفلسفة وعلم الكلام أو بين الفلسفة والدين .

*Oleary, Delecy, Arabic Thought and its place in History, P. 133 London.1968.

شتى صورها المادية والصورية والسببية والغائية ، وقد جمعت الحضارة العربية الإسلامية بين النزعتين الشرقية واليونانية ومزجت بين الجانب العملى والعلمى ، من ناحية والاستدلال العقلى من ناحية أخرى ، وقد حدث هذا المزج بين الجانبين فى ثوب حضارى فكرى متناسق عبر أجيال متعددة فى الحياة الإسلامية ، والعربية فالرسالة الإسلامية عندما نزلت كان الايمان مشتعلاً فى القلوب ، لا يريد بحثا او تحليلاً كما تشاهد ذلك فى تاريخ الرسالات وفى كل حركة فى التاريخ فيها شئ من الرسالة الجديدة ، وتؤخذ هذه الرسالة فى الخطوة الاولى مأخذ التصديق ثم تأتى الخطوة الثانية ، وهى أن يصب أصحاب التفكير العقلى تحليلاتهم على ذلك الذى كان قد وضع موضع الايمان المطلق من قبل .[1]

ومن هذا المنطلق تشكلت رؤى الفلاسفة العرب والإسلاميين فالفلسفة والدين عند الكندى ت عام ٢٥٦ / هـ متفقات فى الموضوع والغاية ، وان اختلفا فى المنهج وعند ابن سينا / ٤٨٢ / هـ طريقان يؤديان الى نفس الغاية كما وضح من قصة حى بن يقظان ، وعند ابن رشد الفلسفة بالنسبة للشريعة هى الاخت الرضيعة المتحدثان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر . والعريزة وانما يكمن الخلاف بينهما فى الظاهر ومن هنا أتت ضرورة التأويل ويعظم الخلاف بينهما من وجهة نظر ابن رشد

[1] د . ذكى نجيب محمود : العقل العربى والثقافة العربية ، مجلة العربى ، ص١٢٧ .

عند العامة الذين لا يقدرون على التأويل ، ان غايـة الفلسـفة عنـد ابـن رشـد ، وفـى نسقة الفكرى هى بيان الإتفاق بين الشريعة والحكمة ، أو بين الفلسفة والدين [1]

ولم يكن ابن خلدون /٨٠٨ /الا قارئا للتاريخ واحداثـه محلـلا ومعلـلا لهـذه الاحداث متنبطا معانيها وآثارها ، فى المجتمع والعمران البشرى ، فالتاريخ واحداثـة وصوره وتطوراته يرتبط ارتباطا وثيقاً بالاجتماع الانسانى والعمران البشرى وقد بدأ هذا فى نسق فكرى متكامل يقوم على منهج استقرائى يناسب قراءة التاريخ واحـوال الاجتماع والعمران البشرى ، مسـتخدماً قياسـا فقهياً واصوليـا فارغـا مـن مضمونـه الدينـى الشـرعى فـى ثـوب تجريبـى هـو قياسـى الشـاهد بالغـائب والاشـباه بالنظــائر والامثال بالامثال , رافضاً للاسـتنباطات الاسـطورية والفلكولوريـة التـى درج عليهـا بعض المؤرخين السابقين عليه .[2]

وعلى ذلك يتضح لنا ان لكل مذهب من المذاهب الفلسفية التى تركها فلاسفة العرب ومفكريهـم مقومـات خاصـة ، فليسـت آرائهـم مجـرد تلفيـق لمجموعـة آراء

---

[1] دكتور حسن حنفى : متى تموت الفلسفة ومتى تحيا ، مجلة عالم الفكرة ، العدد ٣ ، ص ٢١٦ - ص ٢١٧ . المجلد الخامس عشر ، ١٩٨٤ .

كذلك : ابن رشد - فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ط دار الافاق ، بيروت عام ١٩٨٢ م.

[2] راجع ابن خلدون : المقدمة ، ط دار القلم بيروت عام ١٩٨٤ .

كذلك - دكتور محمد محمود ابو قحف : المنهج النقدى عند ابن خلدون بين الموضوعيه الواقعية ، بحث منشور بمجلة كلية الاداب - جامعة الزقازيق ، العدد الخامس ١٩٩١م

استقاها هذا المفكر او ذاك من الفلاسفة الذين سبقوه ، بل نجد أن في هذا المذهب او ذاك نوعا من الوحدة أو التكامل تسرى بين ابعاده وجوانبه ، هذه الوحدة او هذا التكامل قد يساعدنا على ادراكها ، اضفاء مفهومات جديدة ومتنوعة على تراثنا الفلسفى الاسلامى . [1]

ثانيا : المظاهر الحضارية المتوازنة فى الفكر الإسلامى :

١- *التعريف بالمظاهر الحضارية :*

اذا كانت الحضارة هى التجسيد المادى والمرئى والثقافى لأمة من الأمم [2] فإن ذلك قد يسمح بقدر من الحوار والتوازن والاحتكاك بين العناصر الحضارية بعضها بالبعض الاخر بل قد يؤدى الى ايجاد نوع من التباين بقدر ما قد يؤدى الى نوع من المزج والتبادل فى الخبرات فى سائر المجالات .

واذا كان هناك من خصائص ومميزات حضارية عربية واسلامية فان ذلك يتجلى فى استخدام الاصول المنهجية الدقيقة فى دراسة العلوم الطبيعية والانسانية ، عند العرب او اكتشافها وتوظيف هذه المناهج العلمية فى مجال البحث والدراسة

---

(١) دكتور/ عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، ص ١٣ ، ط دار المعارف ١٩٨٣ .

(٢) دكتور / صلاح قنصوه : الغزو الثقافى وحوار الحضارات ، ص ١٢١ ، ط - المنار، عدد (٣١) ، ١٩٨٧ .

والاستكشاف بدرجة متميزة فيكونون سبقوا بذلك النهضة العلمية الحديثة بل فاقوا في استخدام المنهج العلم نظرائهم من اليونان من قبل .

٢ - *فى مجال العلوم الطبيعية والانسانية :*

تجلى المنهج العلمى ، والتأصيل الحضارى عند العرب فى العصر الاول ، عصر الازدهار والتفتح ، حيث كان منهجاً استقرائيا لأنه لم ينزل من النص ليستخلص منه تفاصيله المطوية فيه ، بل كان يدرس ويجرب المواقف الجديدة ويحاول ان يبلغ بهما تعميما يقارب او يناظر القاعدة العامة المفترضة لموقف الجزئى الذى ذكر فى النص ، كان يسعى الى ان يتجاوز الجزئى المذكور فى النص الى ما يسمى " بالوصف او العلة " وهو التعميم ، أى حكمة قاعدة " التحريم والتحليل" (أى الحلال والحرام) فكان عملية منهجية تركيبية تأخذ الجزئيات عن النص لتصل " بها الى التعميم ، فى نفس الوقت الذى تدرس فيه التفاصيل الجديدة لتصل منها الى تعميم يقارن بالتعميم المستخلص من النص ، وهنا يكون الحكم [١].

---

[١] المصدر السابق – ص ٣١ (مثال ذلك مسأله التحريم بالنسبة للخمر والتى نزل فيها نصر قرآنى ، لأنها من المسكرات ، فيمكن قياس ذلك على سائر المشروبات الاخرى التى تؤدى بشاربها الى حالة السكر كالحشيش والافيون ... الخ وهنا يطبق مبدأ القياس .

وقد أدى تطبيق هذا المنهج بهذا المستوى الى تقدم البحث التجريبى فى العلوم الطبيعية التى انصرفت عن المنهج الاستنباطى الاغريقى الذى يعتمد على المنطق الصورى والماهيات الثابتة [1]

ولعل هذه الفكرة او النظرية العلمية تتمثل عند علماء العرب فى مجال العلوم الطبيعية ، ومن هذه العلوم التى طبقت فيها هذه النظرية " الكيمياء " والكيمياء عند العرب الاقدمين كما عرفها ابن خلدون/ ٨٠٨/ هـ " علم ينظر فى المادة التى يتم بها كون الذهب والفضة بالصناعة [2] أى تحويل المعادن الخسيسة الى ذهب أو فضة بالصناعة المراد بذلك الصنعة او الحيلة على تنقيص الزائد ، وتزييد الناقص من الكيفيات الفاعلة والمفعولة .

ولا شك ان هذه الفكرة العلمية ، من اعظم ما أقدم عليها علماء العرب القدماء ، وهى تشير الى دقة واتقان ، وفهم عميق لاصول الاشياء للتحكم فيها ، وتحويلها ، عن طريق الوصول الى الماهية التى تعبر عن طبيعة الاشياء ، وامكان تحويل هذه الماهية او طبيعة الاشياء " الى ماهية أو طبيعة أخرى . مما يؤدى الى ايجاد معدن آخر .

واذا كان هذا لا يتفق مع فكرة الماهية الأرسطو طاليسية الثابتة من حيث الكيف ، فان جابر بن حيان /١٩٠/ هـ الكيميائى العربى المشهور - يدلل على ذلك فيقول " أننا لا نصل فى الغالب الى معرفة الكيف ، بل نصل فحسب إلى " وزن

---

[1] نفس المصدر السابق – ص ٣١ .

[2] ابن خلدون : المقدمة – ص ٥٠٤.

الطبائع " أى معرفتها من حيث الكم، فالوصول الى معرفة الطبائع ميزانها ، فمن يعرف ميزانها عرف كل ما فيها وكيف تركبت " [1]

وإذا أردنا مزيداً من التوضيح لهذا الفهم العلمى الحضارى العربى والإسلامى فان مقصود جابر بن حيان هنا " أن الكيميائى يجعل من نفسه مقام الطبيعة ، فيعرف بالقوة المنطقية والعلوم التجريبية ما دخل على كل جسم من الحر والبرد والرطوبة والبيوسة ، اذ أن كل جسم يحمل فى داخلة الكيفيات المضادة ، فاذا غلبت احداها احتاج الأمر الى تنقيص الغالب ، وتزييد المضاد الناقص ، مع اعتبار الحرارة والبرودة فاعلين , والرطوبة والبيوسة منفعلتين " [2]

وإلى هذا الحد يتضح لنا كيف توصل العالم العربى المسلم إلى فكرة وزن الطبائع وتحويل الكيفيات إلى كميات يسهل حصرها وتعدادها ، ومن ثم تحويلها وعمل التدابير اللازمة فى صناعتها ، وهذا يحدث بالتجربة " فمن كان دربا كان عالماً حقا ومن لم يكن دربا لم يكن عالماً بقول جابر بن حيان " عملته بيدى وبعقلى من قبل وبحثت عنه حتى صح وامتحنته فما كذب " [3] .

---

[1] دكتور / صلاح قنصوة : حوار الحضارات ، ص ١٣١.

[2] دكتور / صلاح قنصوة : حوار الحضارات ، ص ١٣١ .

[3] دكتور / جلال موسى : منهج البحث العلمى عند العرب فى مجال العلوم الطبيعية والكونية ، ص ١١٩ - ص١٢٠ ط دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ١٩٧٢م.

بهذه الخطوات العلمية الدقيقة ، التى تعبر اصدق تعبير عن جوهر الحضارة العلمية العربية ، نستطيع ان توجد التوظيف الملائم لروح هذه الحضارة الاصيلة فى تراثنا العلمى العربى ، مما يمكن أن يحدث تقدماً لمشروع حضارى اسلامى فى العصر الحديث .

بل نستطيع ان نذهب الى اكثر من ذلك اذا ما علمنا طريقة العلماء العرب وفلاسفتهم ومن هم على شاكله جابر بن حيان ، وعبد الرحمن بن خلدون فى المزج العلمى الحضارى للمنطق الأصولى الاسلامى على المستويين الطبيعى والانسانى .

فقد استخدم جابر بن حيان قياس الغائب على الشاهد ، وهو أداه المنطق الأصولى فى استدلالاته على ثلاثة اوجه ، أى طرائق هى المجانسة – أى الأنموذج وهى (استخدام العينة) " ومجرى العادة " ، وهو ما يقترب من فكرة الأطراد فى الاستقراء) . والاثار (وهى الادلة النقلية) [1]

ولعل براعة ابن خلدون فى ذلك هو ما اضافه الى المحتوى العرفانى الدينى فى منطق الاصوليين من قواعد علمية ، ونماذج لما ينبغى أن يكون عليه المنهج الواقعى والموضوعى فى الدراسة التاريخية والاجتماعية وعلى ذلك فقد استعاض عن المنطق الارسطى الصورى بمنطق الاصوليين العلمى العملى ، فى دراساته للتاريخ والعمران البشرى اذ يؤكد على ضرورة الالمام لدى الباحث فى علم التاريخ

---

[1] دكتور / صلاح قنصوة : حوار الحضارات ، ص ٣١ .

والعمران البشرى وقواعد السياسة واحوال الاجتماع واختلاف الامم والبقاع والاعصار في الملل والنحل والسير والاخلاق والوقوف على طبائع الكائنات وسير الاخبار وتحكيم البصيرة بالشاهد ، او قياس الاشباه بالنظائر ، او الأمثال ثم الوقوف على مدى الوفاق ، أو بون ما بينهما من الخلاف ، وهو قانون التشابه والتباين ويضيف الى ذلك ضرورة التعليل ، وهو قانون العليه وربط السبب بالمسبب ، فى المتفق او المختلف مها ثم استيعاب كل خبرة ، وعرض ذلك على ما عند الباحث من الاصول والقواعد حتى يتثبت من صدق الاخبار او كذبها " [1]

فمن خلال ذلك يتبين لنا أصاله التفكير العلمى والفلسفى العربى والذى يوضح ايضا الاصول الحضارية فى جوانب هذا التفكير ز

واذا اردنا توضيح مدى التوازن الفكرى والعلمى الحضارى بين المفكرين والعلماء العرب والمسلمين ، وبين نظرائهم اليونانيين والاوربيين المحدثين ، فلاشك اننا نجد مدى التفوق الملحوظ والتباين الصريح بين العرب والمسلمين وبين غيرهم من حيث المؤشرات لحضارية والمشروع الحضارى الاوربى الحديث ، وهذا بناء

---

[1] ابن خلدون : المقدمة ، ص ٣٥ ، ص ٣٦ .

كذلك – دكتور صلاح قنصوة : الموضوعية فى العلوم الانسانية ، ص ٢٥ ، ص٢٧ ط دار الثقافة القاهرة ١٩٨٠ .

كذلك لمزيد من التفاصيل : دكتور على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام، ص ١٠٧ ط دار المعارف القاهرة ١٩٧٨ م .

علـى أدلـه واضحـة ودراسـات دقيقـة لأعمـاق العقليـة العلميـة والفلسـفية الإسـلامية والعربية.

فقـد وقـف اليونـانيون موقـف التـأمل فـى الطبيعـة محـاولين فهـم قوانينهـا وانظمتها ليتمشوا مع هـذه القوانيـن الثابتـه التـى تتحكـم فيهـا وقـد رددوا باسـتمرار وجوب احترام الطبيعة والسير معها ، وكأن الكون ملئ بالاسرار والاسـاطير والالهـة فكان لابد من الوقوف بخشوع امامه . [1]

وقد بدأ ذلك فى أفكار ونظريات هؤلاء الفلاسفة فرأينا مدى تقديس الرواقيـة والابيقوريـة لهـذه الطبيعـة بقولهـم " عش وفـق الطبيعـة " ومـا يعنـى ذلـك احـترام القانون الكلى العام الذى يسيطر عليها ويسـيرها [2] والـى هـذا الحـد بلـغ باليونـانى القديم التقديس للطبيعة وعدم الجرأة للسيطرة عليها ، فجعلت من الفرد خاضعاً لها ، سائراً فى فلكها .

وفى الفلسفة الغربيـة الاوربيـة الحديثـة ، نجـد تحـولاً كبـيراً ، فقـد تخلصـت سريعاً من الموقف التأملى نحو الطبيعة ، لتزيل عنها كل طابع مقدس لتسيطر عليها

---

[1] دكتـور . جـورج زينـاتي : الفلسـفة الغربيـة كموشـر حضـارى (مجلـة الفكـر العربـى والفلسفة) ص٢٤٨ ، العدد (٤١) معهد الانماء العربى ببيروت ، ١٩٨٦م.

[2] لمزيـد مـن الدراسـة – راجـع : يوسـف كـرم ، تـاريخ الفلسـفة اليونانيـة ، ص ٢١٤ ، ص٢٢٦ط دار القلم – بيروت .

كذلك دكتور عبد الرحمن بدوى : خريف الفكـر اليونـانى ص ١٠ ، ص ٥٠ ، ص٦٨ط دار القلم بيروت ، ١٩٧٩م.

وتسخرها لخدمة الفرد ، لقد أصبحت الطبيعة آله ضخمة مكتوبة بلغة رياضية ويجب معرفة قوانينها حتى يتسنى السيطرة عليها وتسخيرها لخدمة الفرد أو الإنسان .[1]

وإذا قابلنا بين الحضارتين اليونانية والأوربية الغربية وبين الحضارة الإسلامية العربية ، فإننا ندرك أن المفكر والفيلسوف المسلم العربي القديم قد نأى بنفسه وفكره وعقله من الوقوف موقف اليوناني في التأمل للطبيعة والخشوع لها ولقوانيها لايمانه العميق ، بان الطبيعة بما فيها من أكوان وظواهر من خلق الله تعالى ، وأن الله تعالىٰ سخر هذا الكون والطبيعة للفرد وللانسان ، وقد ميز الله تعالى هذا الانسان او هذا الفرد بخصائص تفوق خاصية الطبيعة بظواهرها وجمادها، أهم هذه الخصائص هى : القدرة على النظر والتعقل ، واكتشاف القوانين التى تؤهله للتحكم والسيطره على هذه الظواهر الطبيعية وتسخيرها لفائدته ، وقد حث القرآن الكريم وهو دستور الاسلام على النظر والتعقل ، بقوله تعالى : " قل سيروا فى الارض فانظروا كيف بدأ الخلق " سورة الروم آيه (٤٢) .

ومن خلال هذه المعطيات العقائديه ، اندفع المفكر المسلم والعالم العربى الى اصطناع أدوات البحث والاستكشاف لاسرار الطبيعة والاشياء ليس من أجل حب العلم للعلم ، ولا من أجل اشباع فضوله العقلى المندهش امام ظواهر هذا الكون ، كما أكد ذلك افلاطون وأرسطو بل من أجل منفعة الإنسان العملية ، وحرر الإنسان من خضوعه واستسلامه للفقر والبؤس والمرض . يضاف الى ذلك طريقة الفلاسفة

---

(١) دكتور / جورج زيناتى الفلسفة الغربيه كمذ س حصـ , . ص ٢٤٨

والمفكرين العرب الابداعية فى محاولتهم تحويل الكيف والماهية الى كم، وعملية الوزن لهذه الطبائع والماهيات الثابته فى فكر ارسطو .

وعلى هذا اصبحت الماهيات والطبائع والكيفيات الثابته عند اليونانيين القدماء خاضعة للتغير والتحول والصناعة ، فى البحوث العلمية الفلسفية العربية ، دون المساس بالقيم والمعانى المثالية والروحية العليا والمطلقة . طبقاً لمعطيات العقيدة الاسلامية .

فلا عجب ان يرجع العرب فى العصر الحديث الى ماضيهم للاستمداد منه ، وأن يجعلوا صوره الحضارية والثقافية الماثله فى افهامهم عاملاً من عوامل نهضتهم وتقدمهم [1] والإنفتاح على الحضارة الغربية الحديثة من أجل فهمها وهضمها والإضافه اليها ، كما فعل العرب السابقين بالنسبة للحضارتين والثقافتين اليونانية والشرقية القديمة .[2]

---

[1] لمزيد من التفاصيل : دكتور شكرى نجار : النهضة الفلسفية فى العالم العربىالحديث – (مجلة الفكر العربى والفلسفة) ص ١١٢ وما بعدها ، ط معهد الانماء العربي – بيروت العدد (٤١) ، ١٩٨٦ م .

[2] يقول الدكتور عاطف العراقى : " ان فلاسفة العرب إذا كانوا قد تأثروا بأفكار من سبقهم فانهم بدورهم قد أثروا فى تفكير بعض من جاء بعدهم " مذاهب فلاسفة المشرق – ص ٢٠ ط دار المعارف ، ١٩٨٣ م .

وإذا كنا بصدد هذا التوجيه الفكرى الحضارى فأن تشارلز ادمر Charles,C.Adams لم يغفل الدور الكبير الذى بذله الامام محمد عبده / ت عام ١٩٠٥ / م من أجل توثيق العلاقة بين العقل والدين ، والتى تتضح عنده كمفكرعربى مسلم فى شرحه للتصور الإسلامى للعقيدة الدينيه التى كان يسعى دائماً لتقريرها ، وهى أن هذه العقيدة محصت نواحى التطور المختلفه ، وأعطت غذاء روحيا للمذاهب المختلفه كما ان العقيدة الاسلامية إحدى علامات الرقى الإنسانى تلك التى تعمل على عدم التطرف وانقاذ الانسان من الأخطاء والعقيدة بلا شك تساعد العقل الإنسانى بقدر ما تفيد فى تحقيق العداله او التعادل يمكن تحقيقه بجانب الاعتقاد الصحيح .[١]

٣- *المواجهة بين الانسان والطبيعة :* -

فى مشكلة المواجهة بين الإنسان والطبيعة نجد أن الفلاسفة الغربيين لم يستوقف انظارهم شئ فى العلاقة بين الانسان والطبيعة بمقدار ما استوقفتهم عملية المعرفة ، كيف تتم للإنسان حين يكتسب عن بيئته علماً أما المفكر العربى فعلى ضوء ثقافته التقليدية المعرفية العريقة ، يرى ان العلاقة الاساسية الاولى التى يواجه الانسان بها الطبيعة التى حوله ليست علاقة العارف بموضوع معرفته ، بل

[١] Charles. C. Adams. Islam and Modedrnism in Egypt P..127 . Oxford University Press Humphery Uilburd. London . 1933 .

هى علاقة الفاعل بما ينصب عليه فعله ، او قل انها ليست علاقة الفعل بالمفعول بل هى عنده اولاً علاقة الارادة بالفعل المراد [١]

وعلى ذلك وكما رأينا فيما سبق ، نجد أن الطبيعة كمفهوم حضارى عند المفكر والفيلسوف الاسلامى العربى هى مسرح للحركة الدائمة والنشاط المستمر والفاعلية اكثر منها موضوعا للنظر المجرد كما كان عند اليونان .

فالمعرفة العقلية النظرية فى ضوء الثقافة العربية فاعلية ، الارادة فيها لها الأولوية المنطقية ان القرآن الكريم وهو كتابنا الذى نهتدى به ومصدر التشريع أى مصدر القوانين والاوامر والنواهى ، وهى كلها من قبيل الفعل لا من قبيل الفكر المجرد .[٢]

فالمواجهة بين الفرد والطبيعة فى المؤشر الحضارى الإسلامى ، مواجهة فاعله ، ارادية ، مواجهة مقصدوة ، لتحقيق هدف وغاية مرادة ، دون الاكتفاء بالنظر المجرد ، والتأمل المندهش وهذا بموجب التوجيه القرآنى والإيمانى العميق بالخالق تعالى والباعث على النظر والعمل معا ، وهذا ما افتقدته الثقافة العربية الاسلامية فى عصورها المتأخرة ، إذ هان على اصحابها القعود والتكاسل عن العمل

---

[١] دكتور زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ، ص ٥٥ ، ص ٥٦ .

[٢] المصدر السابق ، ص ٥٦.

أو النظر العلمى فى البحث عن قوانين الطبيعة والاكتفاء بالتمنى والامانى والنقل عن الآخرين .

ان التوازن الحضارى فى الفكر والعمل فى تراثنا العربى والاسلامى يتضح عندما نكتشف ان المفكر المسلم او العالم العربية استطاع ان يدمج الطرفين فى كتاب ثقافى واحد وربما كان هذا التوحد الثقافى العربي خافياً بعض الخفاء قبل الاسلام ، ولكن عندما نزل الإسلام حدث شئ ثقافى واضح ، هو أن بـرز دور العقل ، بـدأ مـن القرآن الكريم نفسه ، فقد حض على العملية العقلية التى هى العملية العلمية ، ان اعظم ما فى الإسلام هو أنه يحض الناس على أن يعملوا عقولهم ليكتشفوا قوانين الكون ، وليس هو الكتاب الذى يقول للناس قوانين الكون ، فجاء المسلم وهو مزود بهذا الحض والحفز ، والتشجيع لأن يفكر فى الكون وليس التفكير فى الكون أن يجلس المرء فى بيته ، أو فى مقعده ويفكر فى الكون ، لكن التفكير هنا هو أن يبحث المرء بحثاً علمياً .

فإذا كان اليونان تميزوا بمنطق العقل فلا نقصد أن كل يونانى فى الطريق هو هكذا كذلك بالنسبة للتصوف فى الهند والإسلام فهذا او ذاك للموهوبين لكن يكفينا من أى شعب ، ومن أى أمه أن توجد فيها هذه المواهب ممثله فى أى عدد من أبنائها .[1]

---

[1] دكتور / زكى نجيب محمود : حول العقل العربى والثقافة العربيه مجلة المستقبل العربى ، ص ١٢٣ ، ص ١٢٤

٤- المستوى القيمى والأخلاقى

إذا كان لكل طائفة من الناس محاسن ومساوئ كمال وتقصير ، فإن هذا يعنى كما رأى أبو حيان التوحيدى : أن الخبرات والفضائل ، والشرور والنقائض مفاضة على جميع الخلق مفضوضة بين كلهم " [١]

وفى العصر الذى اشتدت فيه عنصرية اللون والجنس والدين وازداد البطش واتسع الظلم ، نجد فى تراثنا الفكرى ما يضع بين ايدينا وقفة مثل ، فيها التسامح وفيها العدل والاعتدال وفيها المساواه وفيها تدرج القيم من أعلى لأدنى ، خطة للسلوك السوى ولو نسجنا من هذه الخيوط نسجاً ثقافيا يتناول قضايا عصرنا ، لكان لنا بذلك ما يصبح أن نوصف بسببه أننا أمة الاعتدال فى الفكر والعمل أمه تجمع بين العقل والدين ، بين الدنيا والآخرة بين الفرد والجماعة [٢] .

وهذا المستوى القيمى معيار متوازن يتمشى مع طبيعة المستوى الحضارى الذى تتمتع به امة من الأمم الانسانية كالأمة الإسلامية والعربية ، اذا تقاس حضارة الأمة بمدى ما بلغت اليه ، وترسب فى اعماق ابنائها من قيم أخلاقية متمثلة فى السلوك الاصيل القائم على توجيه من الدين والعقل .

---

[١] التوحيدى الامتاع والمؤانسة . ص ٧٣

[٢] دكتور . كى نجيب محمود نافذة على فلسفة العصر . ص ٢٠٥ .

واذا أردنا ان نتعرف عن بعض هذه المستويات القيمية الاخلاقية والسلوكية لدينا ، فإن هناك العديد من الجوانب التى التزمنا بها وآمنا بوجودها فلاشك أن تضع الإسلام فى المستوى الحضارى الذى يفوق كل ما عداه من ديانات ومذاهب وفلسفات.

وعلى ذلك نقول : " أذا كان محور المواجهة بين الانسان وما يحيط به عند مفكرى الغرب هو (العلم) فمحور المواجهة عند المفكر العربى هو (الاخلاق) وانا وهذا وهذه الكلمة هنا لتعنى مبادئ السلوك الصحيح تجاه المواقف .

ان اهم الاضافات التى اضافتها الثقافة العربية صادرة عن العقيدة الاسلامية تنظيمها لأخلاقية الفعل ، بعد أن كانت الاخلاقية قبل ذلك مقصورة على النية والضمير كذلك نلاحظ ان اخلاقية الفعل لا تنفى اخلاقية الضمير ، بل تضاف اليها لتزيد عليها ، فيدل أن تصفوا النيه ثم يقف الإنسان عند هذا الحد ، تطالب اخلاقية الفعل بنقل النية الى فعل يؤدى اخلاقية النية ، تجعل من الفرد الانسانى فرداً ممتازاً فى فرديته واما اخلاقية الفعل فتخرج الفرد من فرديته لتجعل منه مواطنا صالحاً ، أى لتجعله عضوا نافعاً فى جماعة. [1]

---

[1] المصدر السابق – ص ٥٧ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حديث صحيح البخارى مسلم " من رأى منكم منكراً فليغيرة بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه ، وهذا اضعف الايمان .

ومن مجموعة القيم الإسلامية العريقة الحث على جعل الفرد عضواً فى جماعة، يفعل ويتفاعل معها ومن خلالها وبذلك يضمن الاسلام التلاحم والتوافق والامتزاج بين الفرد فى المجتمع الواحد وبين المجتمعات الاسلامية بصفه عامة ، ولهذا فإن شعور الفرد فى المجتمع بما يعانيه فرد آخر من مشاق او متاعب تجعله يسرع اليه ويتعاون معه ، ولهذا فإن النبى صلى الله عليه وسلم قال فى حديث شريف " المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً " [1]

ومجموعة القيم الإسلامية ، سلوكية ، تشكل وحدة واحدة ، لا تباين بينها وليس بعضها افضل من البعض " واذا كانت مجموعة القيم السلوكية قد تبدو متنوعة مفرقة الى درجة ربما تباينت معها الوحدة التى تضمها جميعاً فى نسق واحد مرتب فيه الأعلى وفيه الأدنى ، أو الأعم والأشمل من قيمه لأخرى ، فى هذه الحالة ، فإن مهمة الفيلسوف العربى المسلم يدل أن يتناول افكاراً عقلية ليرى كيف جاءت وعلى أى نحو تنساق فى بناء واحد ، أن يتناول قيماً ليرى كيف يتصل بعضها اتصال الأعم بالأخص لتكون فى النهاية مرشداً عملياً للسلوك الانسانى فى محيطة الاجتماعى والطبيعى على حد سواء " [2]

---

[1] حديث صحيح : رواه البخارى والترمذى فى صحيحيهما

[2] المصدر السابق – ص ٥١ .

ان كلمة الإسلام تتضمن قيماً سلوكية ظاهرة وباطنة فهى تعنى التسليم الكامل لارادة الله تعالى ، أى تسليم الإنسان ارادته لارادة الله-تعالى اذ يجعل ارادته فى خدمة ما اراد الله تعالى له من فعل يؤديه .[1]

وليس فى ذلك انقاص لحرية الإنسان فى اختيار أفعالة بارادته ولكن ذلك يعنى السمو الاخلاقى والسلوكى للفرد ، لأن ارادة الفرد اذا تابعت ما أراد الله تعالى من فعل ، فانها تفعل ما فيه خير وصلاح وفائدة ، لأن اراده الله تعالى خير وصلاح ، فالفعل الالهى خير مطلق واما عكس ذلك فهى امور عارضة وهذا ما لفت فلاسفة اليونان الانظار اليه . اذا ما بحثنا فى طبيعة السعادة وامكان تحقيقها بالنسبة للفرد والجماعة [2] وهذه الدلالات القيمية والسلوكية والاخلاقية والإسلامية تخالف ما ذهب اليه اصحاب المذاهب السوفسطائية والنفعيه والتجريبية والوصفية والواقعية قديما وحديثاً .[3]

إذ ان القيم والسلوكيات الاخلاقية عند هؤلاء نسبية ، متغيرة مختلفة بإختلاف الزمان والمكان وطبائع الشعوب .[4]

---

(1) نفس المصدر السابق ص ٥١ .

(2) دكتور / زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية أماكن متفرقة ، ط دار المعارف للطباعة ، ١٩٨٠م .

(3) المصدر السابق .

(4) دكتور / قبارى اسماعيل : قضايا علم الخلاق ، ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٨ م .

ومن ناحية أخرى فإن اخلاقية الفعل اعم واكمل من أخلاقيـة الضمـير فقـط ، هـذا مـن القيـم الحضاريـة والإسـلامية ، أو التـوازن القيمـى الاخلاقـى السـلوكى فـى الاسلام ، والذى يبرزة مفكـروا الاسـلام وفلاسـفته ، والفـرق الواضـح بيـن الجـانبين فاخلاقية الضمير ليس هنالك من نحكم الا الضمـير نفسـه ، اذا اسـتراح ورضـى عن صاحبة كان صاحبه سعيداً راضيا ولا عبرة عندئذ لوقعه على الناس وأما فى اخلاقية الفعل ، فلا يكفى ان يستريح الضمير ويرضى ليكون الفرد سامياً ، بل لابـد ان تؤثـر النيه الحسنة علـى محـك الفعل ، ومحـك الفعل هـو الآخـرون ، هـو المجتمـع ، هـو الإنسانية ، وبغير هذا الطرف الخارجى لا تتم المواقف الاخلاقية وعلى ذلك لابـد مـن ضـرورة الوجـود الاجتمـاعى ليكمـل الفـرد وبذلـك تكـون الثقافـة الحضاريـة العربيـة والاسلامية الاصيلة قد اضافت هذا البعد الاجتماعى إلى حياة الأفـراد ليؤكـد ضـرورة الوجود الإنسانى الكامل .

ومن هنا كانت عزلة الفرد عن المجتمع وعـن الآخريـن شـيئاً لا ينسـجم مـع الروح الحضارية العربية الإسلامية أنسجامه فى الثقافات الحضارية الأخرى .[1]

أن تنظيـم الفعـل فـى مجتمـع لـم يـترك دون حـدود وتشـريع فـى الثقـافيه الحضارية الاسلامية بل أصبح هذا التنظيم محدداً بحدود معطيات الشـريعه وحدودهـا ولهذا كان " للفقة " وهو علم الاحكـام واسـتنباطها ووضـع القواعـد والمعـاملات اثـر

---

[1] ـكتور . كى نحيب محمو نافدة على فلسفة العصر . ص ٥٧

كبير فى هذا المجال اذ نية الشرع الإسلامى الى ما يجوز وما لا يجوز للإنسان ان يفعل ، وهذا من أعظم نتاج الثقافة الدينية الإسلامية والعربية .

" أن احتكام الفاعل الى قانون او شرع لا ينفى احتكامة الى الضمير ، بل يضيف اليه اذ ان الاكتفاء بحكمة الضمير وحدها ، قد لا يلزم الإنسان بالانغماس فى حياة العمل [1]

ومما سبق يتضح أن مشكلة المواجهة بين الانسان والطبيعة فى الثقافه العربية الاسلامية تعنى مواجهة لفعل الطبيعة بخصائصها للوصول الى قوانين العلوم الطبيعية ولكن هذه المواجهة تكون بين الإنسان وارادة المجتمع الانسانى وارادته فى فاعليته وأوجه نشاطه للمشاركة فى فعل موحد يوصل الى اهداف ترضى عنها القيم العليا .

فقطب الرحى عند فلاسفة الغرب الاوربيين هو احكام العقل ، وقطب الرحى عند المفكر العربى هو قيم السلوك والخير فى أن ينضم هذا الى تلك ، فاذا كان الانسان الغربى الاوربى ينقصة ما يكمله ، فنقصة فى القيم التى تدمج الفرد فى جماعة الإنسانية دمج التعاطف والتعاون ، واذا كان العربى المسلم ينقصه ما يكمله فنقصه فى قضايا العلوم والتى هى وسيلة السيطرة والامساك بزمامها " [2]

---

[1] دكتور / زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ، ص ٥٧ .

[2] دكتور / زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ، ص ٥٨.

وربما يبدو هذا التوازن الحضارى الفكرى الفلسفى من خلال حركتين سارتا فى اتجاهين متضادين فمن الشرق سارت الى الغرب الاوربى ديانات وانتشرب بما تحمله من قيم ومن الغرب سارت الينا علوم بما تحمله تلك العلوم من وسائل التعرف فى ظواهر الطبيعة.[1]

وبهذا المستوى القيمى الاخلاقى ، فإن المؤشر الحضارى الإسلامى يتمثل فى الاستعلاء بالاخلاقيات العامة ، " سواء كانت هذه الاخلاقيات ماثله فى تصرفات الجماعه وفى حياتهم ، أو كانت تمثل المثل العليا التى تنادى بها الجماعة وتنشدها العقول المفكرة " [2] لقد حرم الإسلام الرق والاستعباد ، ودعا الى الخير والعمل الصالح ، والاصلاح العام ، بقوله تعالى " ولتكن منكم أمه يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر " " سورة آل عمران " رقم (١٠٤).

ويتجلى هذا المستوى القيمى الاخلاقى فى الحضارة الاسلامية بدرجة واضحة فى احترام الاسلام لحقوق الغير فى الملكية ، العامة أو الخاصة وربما كان لذلك اثر كبير فى انتصار الإسلام وانتشارة فى البلاد التى كانت ذات حضارات عريقة، فارسية ورومانية وقد أقر المفكرون الغربيون بذلك ، فيما ذكره " بارتولد "

---

[1] المصدر السابق - ٥٩.

[2] دكتور / أحمد سليم سعيدان : مقدمة لتاريخ الفكر العلمى ، (مجلة عالم المعرفة) عدد (١٣١) ، ص ٥٣ - ط المجلس الوطنى للثقافة والآداب ، الكويت ١٩٨٨م.

فقد أقر بتقدم المسلمين فى ميادين الحضارة فى العصور الوسطى ، بسبب ما تكون لديهم من قيم عليا ، ظهرت آثارها فى انتصاراتهم وفتوحاتهم [١] .

ويؤكد بأن حجاج نصارى اوربا الغربيى الذين ذهبو الى بيت المقدس أقروا بأن حياتهم واموالهم فى البلاد العربية والإسلامية كانت فى مأمن أكثر منها فى بلادهم الاوربية [٢] وقد حدث هذا فى القرن التاسع ٨١١م .

٥- *العلم والعمل :*

العلم يعنى العمل ، والعمل يتضمن العلم ، فكلاهما يرتبط بالاخر ارتباطا وثيقا ، فالعالم اذا لم يعمل وفق ما يعلم فباطنه خراب ، والعلم هو المفيد لصالح الفرد والجماعة ، وضمان سلامة البشرية ، وتحويل العلم الى عمل غير مفيد ، خراب ودمار ، كما ان الصانع يصنع فى مهنته وفق ما تعلم فيها من معرفة ، وخبرة هذا ما دعا اليه الإسلام ، وهو المؤشر الحضارى العربى الإسلامى ، علم اصول الفقة هو العلم المنظم بجانبى العلم والعمل سواء كان علماً دينياً كالايمان وشروطه وفق ما يترتب عليه من ثواب وعقاب أو احكام او كان علماً دنيوياً ، يتعلق بمسيرة الحياة وحقيق حاجات الفرد والجماعة وتوفير سبل الحياة والعمل وما يترتب عليه من فعل تسبقة الاراده والعز والنية والضمير ، وما يترتب عليه من ثواب او عقاب ،

---

[١] ق ، بارتولد : تاريخ الحضارة الاسلامية ، ص ٨٤ ، ترجمة حمزة طاهر : ط ، دار المعارف ، ١٩٨٣ .

[٢] المصدر السابق ،ص ٨٤ .

واحكام لذلك فإن علم اصول الفقة الاسلامى يعتبر من اعظم ما اخرجته الحضارة الاسلامية ، من حيث هو علم مستقل بلغة علمية عقلية ، ويتضح فيه تكوين الانسان الداخلى من حيث هو زمان ونيه ، والخارجى من حيث هو فعل وسلوك [1] وعن طريق المنهج الاصولى الفقهى وقوانينه يستطيع المشرع والقاضى والحاكم تطبيق الاصول الفقهية فى الحدود الشرعية من تحليل وتحريم ومعاملات واحكام وقواعد وغيرها طبقاً لمسايرة العصر الحديث ، بل والعصور الاخرى ، وذلك باستخدام قاعدة القياس الغائب بالشاهد ، والاشباه بالنظائر ، والامثال بالامثال وهكذا كما عرف فى منطق الاصوليين ، وهو منطق اسلامى تجريبى يختلف تماما عن منطق ارسطو الصورى ويتسنى للمشرع تطبيق قواعد الاحكام الفقهية الشرعية بما يتوافر فى الظاهر من اصل ، وفرع وعله .

فكلمة العلم فى المؤشر الحضارى الإسلامى هو ما تحته عمل ، وكلمة العمل هو ما يسبقة العلم به ، هذا فى الاستخدام الواقعى الخارجى .

اما فى استخدام العلم والعمل فى الجوانب الداخلية الذاتية الخاصة بالفرد فإنها تعنى تحقيق السعادة فى الاخرة ، فالغزالى / ٥٠٥/ هـ فى كتابة ميزان العمل[2]

---

(١) دكتور / حسن حنفى : التراث والتجديد ، ص ٢٠٦ ، ط الانجلو المصرية ، ١٩٨٧.

(٢) دكتور / زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ، ص ٢٢٨. نظرنا كذلك – الغزالى – كتاب – ميزان العمل ط الجندى ١٩٧٣ .

يضع الاساس الذى يقيم عليه البناء وهو أن السعادة لا تنال الا بالعلم والعمل والمعانى التى استخدمت بها كلمتى - العلم والعمل - هى : العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وملكوت السموات والارض ، وعجائب النفوس الانسانية والحيوانية ، من حيث انها مرتبه بقدر لله تعالى ، لا من حيث ذواتها ، اما العمل فمقصود به مجاهدة النفس والهوى حتى نزول الحوائل التى ربما عاقت الإنسان عن العلم بالله تعالى . هذه هى النتيجة التى انتهى اليها الغزالى ، بعد سلسلة الحجاج على درجة عالية من الاستدلال المحكم المتين ، ويلزم عن ذلك سعادة أخروية ، وهى سعادة تقتضى من الساعى اليها ترك اللذات الدنيا واحتمال عنائها فى سبيل الحصول على أضعافها فى السعادة الأخروية .

واذا ما أردنا أن نفرق بين استعمال كلمتى العلم والعمل ودلالتهما فى السياق الاسلامى العربى بهذين المضمونين الفهقى والاصولى العقائدى وبين استعمالهما فى سياق الفكر الجديد ودلالتهما فى الثقافات الاوربية قديماً وحديثاً " فقد لا يدلان على ان الفكر الجديد هو نفسه الفكر العربى الاسلامى القديم الا اذا حللنا المراد بتلك الالفاظ فإذا هذا المراد واحد فى الحالتين .[1]

فالعلم والعمل ، مفيدان فى الدنيا والآخرة ، سواء تعلق العلم والعمل بالعلوم الدينية او الطبيعية والاستكشافية التى تشبع حاجات الافراد فى حياة كريمة ومريحة

---

[1] المصدر السابق ، ص ٢٢٩.

واذا تصورنا باحثاً يقابل الامـام الغزالـى /٥٠٥/ فـى زمنـه ويتصـدى لبحـث مثل بحثه ليدل معاصريـة علـى مـيزان العمـل المـؤدى الـى السـعادة فـأولاً يتفـق مـع الغزالى فى أن السعادة لا تنال الا بالعلم والعمل لكنه يمضى ليقول أن – السعادة التى يقصد اليها هى سعادة الانسان ها هنا فى الارض وفى هذه الحياة الدنيويه وان هـذه السعادة الدنيويه لا السعادة الاخروية كما هى عند الغزالـى لا تنـال الا بـالعلم والعمـل لكن أى علم وأى عمـل فقـد نتصـور ان هـذا العلـم هـو الْعلـوم الطبيعيـة مـن فيزيـاء وكيمياء وهكذا وان العمل هو ما يجـرى فـى المعـامل مـن تجـارب مـن شـأنها تخلـق الوسائل والادوات والاطعمة والثياب والمسكن والمواصلات وهكذا .

لكن كيف تنتقل من فكر قديم الى فكر حديث ؟

الجـواب هـو : ان اسـتخدام الالفـاظ هـى دالـة علـى رؤوس الموضوعـات استخداماً يساير العصر فى مفهوماته ومضموناته حتى ولو كانت هـى نفسـها الافـاظ التى استخدمها الاولون ، لكنهم استخدموها بمفهومات ومضمونات مختلفه .

وبناء على هذه المعطيات الحضارية فى اصـول الثقافـة الاسـلامية والعربيـة نسـتطيع ان نقيـم حضـارة اسـلامية جديـدة بالاضافـه الـى الحضـارة الاسـلامية التـى ورثناها " وذلك لأننا فى عصر مشابه العصر القديم عندما واجه تراثنا الناشئ التراث اليونانى الوافد. ونحن منذ اوائـل القـرن المـاضى فـى مواجهـة مفتوحـة مـع الـتراث الغربى ، لأن فى هذا جزء من حركة التاريخ وتطور الحضارة ، واستمرارا لما بدأناه

فى العصر القديم ، كما انه تحليل لواقعنا المعاصر ، والذى اصبح للتراث الغربى تأثيرة واضح فيه [1]

واذا كان لكل أمه من الأمم العريقة من تراث فكرى ثرى وعميق يغذى حاضرها فإن ذلك يتمثل بالنسبة لنا نحن العرب والمسلمين فيما تركه لنا اجدادنا من تراث فكرى مجيد يعبر عن الآصالة الفكرية والعلمية " وعلى ذلك فان طريقة الجمع بين الأصالة والمعاصرة تتطلب العمل على اتمام ما سبق عند القدماء وانضاجة واكمال جوانبه " [2] حتى يستمر التواصل الفكرى والحضارى ويمكن لنا ان نعيش العصر الحاضر وعلى ذلك فانه يجب ان ننظر الى مشكلات فلسفتنا وفكرنا العربى نظرة جيدة [3] بقدر ما يتشمى مع اصالتنا وعقيدتنا وطبقا لمعطيات العصر الحديث ، اذ انه من الخطأ فهم جذورنا الفكرية والفلسفية والعلمية كما هى بصورتها التى تركها لنا اصحابها ، ولابد من تطوير هذه الجوانب بما يتوافق مع الحاضر.[4]

---

[1] دكتور / حسن حنفى : التراث والتجديد ، ص ٢٠٩.

[2] لمزيد من التفاصيل : انظر دكتور عاطف العراقى. الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ص١٢

[3] لمزيد من التفاصيل : دكتور عاطف العراقى – تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ص١٦ وما بعدها ط دار المعارف ١٩٨٣ .

[4] دكتور / عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، ص١٩ وما بعدها ط دار المعارف عام ١٩٧٦م.

وعلى آية حالى فإن الدعوة الاسلامية تعنى انتشار التقدم بما يتوافق مع الحياة الحضارية الحديثة اذ ليس هنا جانب واحد للنهوض مما لا يدع مجالا للشك فى تأثير التفكير الاسلامى فيه ، كذلك فليس هناك نشاط تقدمى واحد فى اوربا قد ينفصل عن التأثير الحضارى الاسلامى .

لقد تتبع الاوربيون بكفائة ووضوح واهتمام اصول تلك الحضارة ومكوناتها التقدمية الثابته ودوافعها القوية للمدينه فى العالم ، وصداها الواسع فى العلم الطبيعى وروح المنهج العلمى ، إن العلم من اكثر السمات الهامة فى الحضارة الحديثة ، وبدون العلم لم تستطع اوربا النهوض من عهدها القديم وكان ذلك بسبب التأثير المتضاعف من الحضارة الاسلامية والذى اطلعت عليه ودفعها الى التقدم الحديث .[١]

[١] Abou . Al Hassan Eli Nadawe- Islam and The World PP 83, 84 . sh . Muhammad Ashraf Kashmiri. Bazar Lahor.Pakistan. 1966

خاتمة : نتائج البحث

من خلال هذا البحث التحليلى والتركيبى لبعض مظاهر التوازن الفكرى الحضارى الإسلامى والعربى الحديث والمعاصر يتضح لنا النتائج الاتية :

١) لقد ظهر نوع من التناسق الفكرى العلمى والفلسفى فى تاريخ المذاهب الفكرية والاسلامية منذ عصر ازدهار الحضارة الاسلامية ، ويتجلى ذلك فيما عبر عنه المفكرون والاصوليون من جدل ونقاش حول قضايا اسلامية مشتركة ، كأنها كل واحد أو تمثل وحدة واحدة ، وان اختلفت انظارهم .

٢) لقد عبر المفكرون الاسلاميون والعرب عن مظاهر التوازن العلمى والفلسفى فى تفكيرهم وبحوثهم فى دراسة العلوم الطبيعية والإنسانية فى رفضهم للقضية الكلية واخذهم بالمنهج الاستقرائى والمزج العلمى بين منطق الاصوليين والدراسات العلمية المختلفة بل ان اكتشافهم لفكرة الخواص كان ممهداً لمحاولتهم دراسة الماهيات وتحويل طبائع الاشياء واخضاعها لموازين دقيقة للتحكم فيها واكساب الاشياء خصائص مغايرة بتزييد الناقص وتقليل الزائد للاستفادة العلمية .

٣) ان التوازن فى المستوى القيمى والاخلاقى مؤشر حضارى اخلاقى اسلامى وعربى يعبر عن جوهر الاخلاق الاسلامية التى تتمثل فى السلوك القيمى الأسلامى ، وتجلى ذلك فى الاضافة القيمية الاخلاقية فيما بين اخلاقية الفعل ، وأخلاقية الضمير والنية ، فالسلوك القيمى الاسلامى يعنى عدم وقوف الفرد على احد المستويين فقط ، بل يهيب بالفرد أن يوازن بينهما ، فى الفعل الذى تسبقة

النية والضمير حتى يصبح الفرد مفيداً فى جماعته ،فكل من الفعل والضمير متلازمان فى حياة الفرد..

٤) ان المواجهة بين الانسان والطبيعة يقوم على العلم والايمان معاً ، فالموازنة بين الجانبين يعنى الاعتدال وهو جوهر التفكير الحضارى العربى والاسلامى ، بالاضافه الى ارادة الفعل وعدم الاكتفاء بمجرد النظر أو التأمل المندهش

٥) العلم والعمل فى المؤشر الحضارى الاسلامى متلازمان ، سواء فيما يتعلق بالمسائل والقضايا الطبيعية او القضايا الدنيوية والاخروية .

٦) ان التواصل الحضارى الاسلامى والعربى يتطلب منا ضرورة ان ننظر فى مشكلاتنا وقضايانا الفكرية والفلسفية نظرة جديدة ، تجمع بين الاصالة والمعاصرة ، كما فعل اجدادنا القدماء اذ عرفوا افكار اليونان وهضموا فلسفاتهم ثم طوروا هذا التفكير وأضافوا اليه بما يتوافق مع حضارتهم فى عصورهم .

(المصادر والمراجع)

أولاً : المصادر العربية والأجنبية :

١) ابن خلدون (عبد الرحمن) : المقدمة ط دار القلم ببيروت – لبنان ، عام ١٩٨٤ م.

٢) ابن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال ط عام ١٩٨٢ م.

٣) أحمد سليم سعيدان (دكتور) مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام – ط المجلس الوطني للثقافة والآداب – الكويت عام ١٩٨٨م.

٤) جورج زناتي (دكتور) : الفلسفة الغربية كمؤشر حضاري – (مجلة الفكر العربي) العدد ٤١٠) ط معهد الانماء العربي بيروت – لبنان – ١٩٨٦م.

٥) جلال موسى (دكتور) منهج البحث العلمي عند العرب (في العلوم الطبيعية والكونية) ط . دار الكتاب اللبنانية بيروت . ١٩٧٢ .

٦) حسن حنفي (دكتور (: التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم) ط الانجلو المصرية – ١٩٨٧ م .

٧) حسن حنفي (دكتور) : متى تموت الفلسفة ومتى تحيا – بحث منشور – (مجلة عالم الفكر– كتابات في الحضارة)عدد ديسمبر عام ١٩٨٤ م المجلد ١٥.

٨) زكريا ابراهيم (دكتور) : المشكلة الخلقية – ط دار المعارف للطباعة – عام ١٩٨٠.

٩) زكى نجيب محمود (دكتور) نافذة على فلسفة العصر – سلسلة كتاب العربى تصدر عا مجلة العربى – العدد (٢٧) ابريل عام ١٩٩٠ .

١٠) زكى نجيب محمود (دكتور) : العقل العربى والثقافة العربية – مقال منشور فى مجلة العربى – ط مركز الدراسات للوحدة العربية عام ١٩٨٨ .

١١) شكرى نجار (دكتور) النهضة الفلسفية فى العالم العربى الحديث (مجلة الفكر العربى والفلسفة) ط معهد الإنماء العربى – بيروت – العدد (٤١) عام ١٩٨٦م.

١٢) صلاح قنصوه (دكتور) : مشكلة الموضوعية فى العلوم الإنسانية – ط دار الثقافة بالقاهرة – عام ١٩٨٠م.

١٣) صلاح قنصوة (دكتور) الغزو الثقافى وحوار الحضارات – ط المنار العدد(٣١) عام ١٩٨٧م.

١٤) عبد الرحمن بدو (دكتور) : خريف الفكر اليونانى – ط دار القلم بيروت – لبنان – عام ١٩٧٩م.

١٥) عاطف العراقى (دكتور) : تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية – ط دار المعارف عام ١٩٨٣ .

١٦) عاطف العراقى (دكتور) : ثورة العقل فى الفلسفة العربية – ط دار المعارف عام ١٩٧٦م .

١٧) عاطف العراقى (دكتور) مذاهب فلاسفة المشرق – ط دار المعارف عام ١٩٨٣ .

١٨) عاطف العراقى (دكتور) : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل - ط دار المعارف - عام ١٩٨٣م .

١٩) قبارى اسماعيل (دكتور) : قضايا علم الأخلاق - ط الهيئة العامة للكتاب - عام ١٩٧٨ .

٢٠) ق. بارتولد : تاريخ الحضارة الإسلامية - ترجمة طاهر حمزة - ط دار المعارف عام ١٩٨٣ م.

٢١) محمد محمود أبو قحف (دكتور) : المنهج النقدى عند ابن خلدون بين الواقعية والموضوعية - مجلة كلية الآداب جامعة الزقازيق - العدد (٥) عام ١٩٩١م.

٢٢) النشار (دكتور على سامى) : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام - ط دار المعارف عام ١٩٧٨ م.

٢٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية - ط بيروت عام ١٩٨٤م.

ثانيا : المصادر الاجنبية :

1) Abu. Al Hassan - Ali Nadawe, Islam and The World. Sh. Mohammad Ashraf Kashmire, Bazar Lahor Pakistan. 1966.

2) Charles, C, Adams, Islam and Modernism in Egypt. Oxford University Press Humphery Milfard, Fondon, 1933 .

3) Macdonald- Development of Islam Theology, London 1903.

4) Oleary Delecy, Arabic Thought and its Place in History. Londong. 1968 .

الفصل الثانى

فلسفة الفن والجمال
فى
الفكر الاسلامى والعربى

تقديم :

نحاول فى هذا الفصل ان نتناول بالتحليل والدراسة جانباً هاما من جوانب التفكير الفلسفى الاسلامى والعربى الا وهو فلسفة الفن والجمال اذ ان للفن والجمال خصائص ومميزات واضحة عند مفكرى الاسلام ووجد الفن والجمال المجال الواسع فى الدراسات والبحوث الفلسفية عند المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين لذلك فان لهذه الدراسات الجمالية او الفنية علامات واضحة على معالم الحضارة والثقافة العربية والاسلامية ولذلك فهى حلقة وصل واتصال دائم بين الثقافات اليونانية والاسلامية والعربية وبين الثقافات الغربية فى العصر الحديث وقد اصطبغت الدراسات الفنية والجمالية بالصيغة الحضارية العربية والاسلامية بما تشكل عنصراً من عناصر الاتصال بين الجانب الروحى والجمالى وبين الجانب المادى ومما لا شك فيه اننا نعانى نقصا حاداً فى مثل هذه الدراسات والبحوث فى محيط التفكير العربى والاسلامى الحديث والمعاصر بالاضافه الى محاولة التأصيل الحضارى المتميز لظاهرة الفن والجمال فى فكرنا الاسلامى والعربى قديماً وحديثاً وان كانت قد ظهرت نخبة من الاساتذه المتخصصين وغير المتخصصين فى هذا المجال فى فكرنا العربى الحديث الا اننا ندعو الى ضرورة قيام دراسات اكثر عمقاً وتأصيلاً بما يكشف عن جوانب الفلسفة الجمالية والفنية فى محيطنا الاسلامى والعربى .

وقد تركز هذا البحث حول الموضوعات الاتية :

أولا : الجمال والفن فى الفكر الاسلامى

١) الحس الجمالى الظاهرى .

٢) التذوق الجمالى – جمال المضمون وأصالة التركيب .

ثانيا : فلسفة الفن والجمال فى الفكرالعربى

تمهيد :

١) مصطفى عبد الرازق فى نظرتة الفلسفية للفن والجمال

٢) فلسفة الفن والجمال بين المفكرين المعاصرين .

أولا : الجمال والفن فى الفكر الاسلامى :

الجمال احساس ذاتى وقيمة موضوعية عليا تصاحب الفرد منذ قديم الزمان ومما لا شك ان هذه القيمة ترتبط ارتباطا وثيقا بالفن باعتبار ان الفن ابداع فكرى واحساس ذاتى وانطباع يشكل توجيهات الفنان ويصور قدرته على الابداع لذلك فالجمال والفن يرتبطان بتاريخ الانسان على مر العصور وتاريخ الجمال والفن هو تاريخ حياة المجتمع والحضارة والفكر والحرية . والجماليات والمبدعات تعبر عن نهضة الشعوب لا تنفصل تماما عن مسيرة فكرها ولا تستقل عن عبقرية مفكريها وفنانيها .

ان البحوث والدراسات الجمالية لم تحظ بالاهتمام فى الفكر العربى والاسلامى شأنها شأن البحوث الاسلامية المختلفة على الرغم من كون هذه النزعه

الجمالية والفنيه عند مفكرى المسلمين والعرب قدماء ومحدثين متوافره ، وبحاجة الى من يقوم ببحثها وتأصيلها تأصيلاً حضاريا يليق بالاصول الحضارية الاسلامية والعربية . لذلك اثرنا البحث فى الجوانب الفنية والجمالية فى الفكر العربى والاسلامى عند القدماء والمحدثين والمعاصرين تأكيداً وتوضيحاً للأصول الحضارية فى هذا المجال .

واذا نظرنا نظرة تاريخية مختصرة الى تاريخ الجمال والفن عند العرب والمسلمين نجد ان المسلمين فى عصور الازدهار الحضارى أقبلوا على الفنون وشغفوا بها وقدروها وكتب السير والأدب والتاريخ مليئة بالمواقف التى تعبر عن الاستحسان والتقدير بصورة من الصور للاعمال الفنية من غناء ورقص وشعر وموسيقى وغير ذلك وربما كان النظر الى هذه الفنون من ناحية استثارتها للحواس أى ان تقويم الجمال كان يستند الى التناسب الظاهرى المحكم فى مجالات الفنون التى تطرق اليها المسلمون منذ البدايه ، غير أن نظرة المسلمين للشعر والنثر كانت مختلفه فالفن الشعرى كان له المقام الاول عند المسلمين بين هذه الفنون جميعاً ولم يكن المتذوقون باحكام الصنعة فى الشعر وخضوعه للاوزان المعروفه فحسب - أى من ناحية موسيقى الشعر الظاهرة - بل كانوا يهتمون بدرجه اكبر بالمضمون الشعرى وكان الحكم على القصيدة الشعرية بالجمال يستند أصلاً الى هذا المضمون ومعنى هذا ان نظرة العرب والمسلمين الى تذوق الجمال لم تكن تستند الى الادراك

الحسى فحسب بل كانت ترتبط باللذى بما هو جميل بادراك ذهنى يكشف عن جمال المضمون ومدى عذريته وأصالة تركيبة .[1]

وهذا ما نلمسه فى مجال الشعر والتذوق الفنى للقصائد الشعرية وعند الصوفيه وقصائدهم فى مخاطبة القلوب والمواجيد والاحاسيس والمشاعر الوجدانية والمعانى الالهية الكبرى واذا اردنا البحث عن معانى الجمال والتذوق الفنى من نواحية المختلفة فاننا نركز هذا البحث عن ناحيتين اساسيتين هما :

الاول : مدى الاحساس بالجمال الفنى الذى يستند الى التناسب الظاهرى المحكم فى مجالات الفنون التى تطرق اليها المسلمون وهو التقييم الجمالى الظاهرى والذى يصبح له صداً داخلياً .

والثانى : المعانى الوجدانية والمشاعر العاطفية والداخلية لمعنى التذوق الجمالى الذى يستند الى جمال المضمون ومدى عذريته واصاله تركيبة .

(١) الحس بالجمال الظاهرى :

هذا اللون من الاحساس الجمالى يتعلق بالتذوق والجمال الفنى فى مختلف الفنون والتعبيرات الفنيه الظاهرة فى الاشكال والرسوم وما ابدعته خيالات الفنانين فى فنون النحت والعمارة والموسيقى والكتابة والتصوير وان كان رجال الشرع قد

---

[1] دكتور / محمد على أبو ريان – دراسات فى الفن والجمال ص ٢٥ ط دار المعرفة الجامعية ١٩٨٨م.

تدخلوا بالمنع والتحريم لبعض الفنون الأمر الذى ادى الى تعطيل توجيه الاحساس الجمالى عند المسلمين فى فنون النحت والتصوير فتره معينه خوفاً من ان ينتكس بعض الناس الى عادة الجاهلية وعباده الاوثان مستندين فى ذلك الى بعض الاحاديث والاشارات النبوية الشريفة لكن هذا التحريم يقف حجرة عثرة امام الابداع الفنى والاحساس الجمالى لدى كثير من المسلمين فى البلاد العربية والاسلامية فيما بعد خاصة وأن ذلك يمثل لونا من الوان الحضارة التى تشكل جانباً من جوانب الثقافة الفنية فى الامة العربية فى العصور المختلفة وحتى العصر الحديث .

وعلى ذلك فان التطور الذى نالته حضارة الاسلام الروحية قد سار جنبا الى جنب مع حضارتة المادية [1] وهذا ما ينسحب على الفنون والحس الجمالى لدى المسلمين – الامر الذى نتج عنه مساهمات عديدة اصطبغت بالصبغة الاسلامية والعربية فى هذا المجال .

فاذا اتجهنا الى الفن والجمال الفنى الاسلامى فاننا نلاحظ انه يقوم بتمثيل الاوضاع المحيطة به فالفن الاسلامى خلاصة لتاريخ الاسلام فى كل نواحيه وقد ظهرت اساليب فنيه وجمالية جديدة واصيلة انتشرت فى بلاد اسلامية كثيرة وبما ظهر بها من المدن الضخمة والمساجد الفخمة والقصور المتألفه وجميعاً تتسم بالتجانس فى البناء والحلية وكذلك بعض التنويع الذى يرجع الى المؤثرات المحلية

---

[1] هـ . سانت ل ، ب ، موسى : ميلاد العصور الوسطىص ٢٧٣ – ترجمه عبد العزيز جاويد - ط ١ المجلس الاعلى للفنون والاداب والعلوم الاجتماعية القاهرة ١٩٦٧ .

يضاف الى ذلك عمليه الانتفاء الفنى التى ولدتها الظروف الخاصة التى هيأت لجنس عربى فاتح للامبراطوريات القديمة-(الفرس والروم) أن يستثمر مختلف الطرائق والتقاليد الفنيه عند أمم من اعظم الاجناس البشرية روحاً فنيه . ومما لا شك ان التطورات الاجتماعية والسياسية للامبراطورية العربية الاسلامية شجعت على نمو الفن الاسلامى وازدهاره .[1]

وتتجلى مظاهر الفن الاسلامى وخصاصة الجمالية فيما شيده الملوك والامراء من قصور ضخمة ومساجد عظيمة البناء والابهة والفخامة فى مصر وبيت المقدس والقيروان اذ تجمعها خصائص واصول فنيه مشابهة ومسجد دمشق الكبير الذى شيده بنى اميه ليزيد فىأبهة بنى أمية وعظمتهم وفى عهد العباسيين ظهرت عمائر بغداد وامجادها الرائعة والواقع ان كل العصور التى ازدهر فيها الفن الاسلامى ترتبط على هذا النحو بالاحداث السياسية اذ أن تألق بنى مروان بفاس وازدهار نفوذ الفاطميين بالقاهرة يتجليان فيما زينت به عاصمتها من أناقة المبانى كما ان ماحدث فيما بعد من سيطرة الاتراك والسلاجقة فى ارمينيه وتيمور فى سمرقند أو المغول الاعظم فىجنوب الهند انما يسجلها جميعاً تلك العمائر التى خلفوها ورائهم والتى تعتبر دليلاً على وحده الفن الاسلامى وقوة حيويته فى مراحل

---

[1] المصدر السابق ص ٢٧٥ .

اكتماله ونضجة ولقد كان لتأسيس الدولة الاموية بأسبانيا مؤذنا بعصر لا نظير له في الفخامة والازدهار [١] في مجال الفنون المختلفة .

ومن الواضح ان القيم الجمالية والابداع الفنى اصبحا لهما المجال الكبير فى الحضارة العربية والاسلامية ، بل وتعبر بصدق عن الاصول الحضارية فى تفكير العرب والمسلمين وهذا ما يتضح لنا من خلال هذا التتابع للاصول الحضارية عندهم.

فقد امتاز الجمال الفنى فيما ظهر له من آثار رائعه وعظيمة بالوحدة والتناسق البديع بالاضافه الى التجانس بين وحداته المختلفه مما يدل على مدى اصطياغ الفن الجمالى العربى الاسلامى بالوان متميزة جذبت الانظار اليها .

بل ويضاف الى هذه الخصائص والمميزات عنصر الانتقاء الفنى والجمالى اذ ان الفن الاسلامى ليس ابتكارا فجائيا لطراز جيد فى بعض الجوانب الفنية والجمالية من حيث الرسوم الأشكال البديعة بل قد يرجع أصالته فى سائر مظاهر الحضارة الاسلامية الى ما كان لمدنيات العصور القديمة من مظاهر عريقة فى نضجها والامثلة

---

[١] المصدر السابق – ص ٢٧٦ ، ٢٧٧ .

على ذلك كثيرة منها : التأثير القوى للفن البيزنطى والساسانى خاصة فى فسيفساء قبة الصخرة ببيت المقدس وواجهة قصر المشتى التى ترجع الى القرن الثامن [١]

كذلك فأن اشكال المآذن فى المساجد الاسلامية فى البلاد المفتوحة اتخذت اشكالا مختلفة منها المئذنه ذات المنحدر شبه الحلزونى بما يعلوها من قبة صغيرة تبنى على نسق زيجورات (أى على شكل ابراج هرمية الشكل تقريبا - بابل القديمة فى بلاد العراق اما فى دمشق فكانت المآذن ذات طراز يرجع الى العهود البيزنطية القديمة وفى مصر اتخذت المآذن اشكالا ترجع فى اصلها الفنى الجمالى الى فنار الاسكندرية الشهير بما فيه من طبقات متداخله من المناشير ومن مصباح يتوج هامته وفى الدولة العثمانية اتخذت المآذن اشكالا جمالية ترجع الى أعمدة النصر القائمه بالقسطنطينية وهكذا [٢]

ولكن الشئ الجديد هو امتزاج هذه العناصر المستعارة وانصهارها معا إنها عناصر أذابتها طاقات العرب وفتوحاتهم فانصهرت معاً وخرجت فى النهاية ماده جديدة [٣] تعبر عن أصالة الفن والتذوق الجمالى الاسلامى والعربى ويشير الى

---

[١] ديماند ، م، س - الفنون الاسلامية - ص ٢٤ ترجمة أحمد عيسى ودكتور/ أحمد فكرى ط دار المعارف بمصر ١٩٥٣ .

[٢] هـ سانت موسى - ميلاد العصور الوسطى - ص ٢٧٧ ص ٢٧٨ كذلك راجع.

[٣] المصدر السابق ص ٢٧٨ .

المظاهر الحضارية واصولها العربية عند المسلمين وهذا ما أثار وعبر عنه الكثير من الباحثين الغربيين المحدثين والمعاصرين.

ومما لا شك انه كان للروح الداخلى للاسلام اثر كبيرى فى توحيد العناصر الجمالية والفنية فى الفن العربى والاسلامى فقد كان للشعائر الاسلامية مقتضيات لا مفر من مراعاتها فالقبلة (المحراب) التى تتجه نحو مكه المكرمه والتى يولى اليها المسلمون وجوههم فى صلواتهم ، تلقى من المعالجة المعمارية ما يتفق مع اهميتها[١] وهكذا فى سائر انواعالمعالجات الفنية وما تصطبغ به من سمات جمالية حضارية تتفق مع طبيعة العصور الاسلامية والروح العربية الاصيلة والعبادات الالهية .

ومن الجدير بالذكر ان الوعى الجمالى والذوق الفنى ظهر فى اشكال فنيه عربية اصيلة واسلامية أخرى تتسم فى معظم الحالات بلون من التجريد والتناسق والانسجام مع طبيعة الذوق الجمالى العربى والاسلامى المثال على ذلك فى مجال الفنون التطبيقية اذ لعب الخط العربى دوراً كبيراً فى تقدم فن الرسم والزخرفه وكان الخط الكوفى هو أول ما استعمل من الخطوط العربية فاشتهر خطاطوا العراق وسوريا ومصر بتجويده حتى القرن العاشر [٢]

[١] المصدر السابق ص ٢٧٩ .
[٢] دكتور / ماهر كامل - الجمال والفن ص ٩٣ ط الانجلو المصرية ١٩٥٧ م

وقد استعمل هذا الخط فى تركيبات الهندسة العمودية والافقية مضيفا اليها زخرفة كذلك ارتبط فن الرسم عند المسلمين بالخط وانواعه كما ارتبط بصناعة الكتب وزخرفتها برسوم هندسية لحيوانات وطيور كذلك بلغت قمة الزخرفة والابداع الاسلامى فى تزيين المصاحف والمخطوطات والابسطه والمنسوجات الفاخرة والاخشاب المطعمة بالعاج وقد عرف هذا الفن فى الزخرفه العربية والاسلامية بتكويناته الهندسية المتشابكه بفن الأرابيسك كذلك ظهر الذوق الفنى والابداع الجمالى فى صناعة التحف المعدنيه والزجاج بالوانه المختلفه [١]

هذا النوع من الفنون العربية وهو فن الزخرفة العربى يدل على ما ظهر من نهضة فنيه وحس جمالى رائع مضت من خلاله عمليه التجريد شوطا ابعد اذا دخل على الاشكال الطبيعية من التعديل والتغير ما اجعلها تختلف عن شكلها الاصلى ومن ثم اصبح الاتزان والسمتريه (أى التناسق) مظهرين رئيسيين فى التصميمات الفاخرة عند المتأخرين من الفنانين المسلمين ثم صارت النماذج الهندسية المتشابكه ذات الخطوط المستقيمة او المنحنيه وهى تعد فى اطار تنوعها رموزاً للوحدة صارت تلك النماذج تشيع ما للعربى من نزعه الى التصوف كما تعرض علينا وعلى حد

---

[١] لمزيد من الدراسة انظر : أ – المصر السابق ص ٩٣ وما بعدها ب- زكى محمد حسن فنون الاسلام اماكن متفرقة – ط دار النهضة المصرية ١٩٤٨ م.
جـ – دكتور / راوية عبد المنعم – القيم الجمالية ص ٦٩ وما بعدها .

تعبير بعضهم " حقيقة قوامها منطق خفى وتماسك رياضى تجلوها فى زى خيال وميل [١]

٢) التذوق الجمالى – جمال المضمون وأصالة تركيبه :

تبين لنا فيما سبق كيف ان للعرب والمسلمين اسهامات كبيرة فى مجال الابداع الفنى الذى اصطبغ بالصبغة الجمالية والاحساس الجمالى لدى الفنانين المسلمين والعرب القدماء بما يعطى تميزاً حضاريا واضحاً لهذا الفن والحس الجمالى الظاهرى بما يسود من خلاله من وحده وتناسق وتجريد ابداعى غير ان هذا الجانب الذى يخضع للتناسب الظاهرى والمقاييس الفنيه والجمالية ليس منتهى المطاف فى فلسفة الجمال والوعى الجمالى فى الفكر العربى والاسلامى فللجمال اثر واضح عند المفكرين العرب والمسلمين . ويتضح لنا ذلك اذا ما تتبعنا الظواهر الجمالية التى تتعلق بالذوق الجمالي ومضامينه واصالته فاذا كان الجمال فى متناول البصر والسمع وينتج ايضا من تنظيم الكلمات ويوجد فى الموسيقى فانه لا يقتصر على الحواس بل يشمل ايضا النوايا والافعال والعادات والعلوم والفضائل بل ربما كان هناك جمال اعلى واعظم ومما لا شك اننا نجد بعض المواقف المفسرة للجمال عند بعض المفكرين والفلاسفة والصوفيه المسلمين فقد جاء المعتزله وربطوا الاخلاق بالجمال بالعقل

---

[١] س. هـ . موسى : ميلاد العصور الوسطي – ص ٢٧٩
كذلك راجع : ول ديورانت – قصة الحضارة – (عصر الايمان) جت ١٣ ص ٢٣٩ ومابعدها – ترجمة محمد بدران – ط لجنة التأليف والترجمه والنشر ١٩٧٤م.

وبالشرع معا ، فما حسن فى نظر الشرع يعتبر حسنا فى نظر العقل ايضا او بمعنى اخر ان العقل هو اساس القيمه الاخلاقية والجمالية وكأننا هنا بصدد موقف جمالى عقلى يطابق الحق بالجمال [1] وان لم يكن لدى المعتزله ابحاثا تفصيليه بهذا الصدد الا ان منطق فكرهم هو ان للعقل اثر كبير فى تحسين الافعال او تقبيحها [2] ومعرفة الحسن والقبح واجبات عقلية [3] ولذلك اصطنع المعتزله الاتجاه العقلى اتساقا مع نسقهم العام ففى وصف الافعال استبدلوا بالخير والشر لفظى الحسن والقبح فليس كل خير حسناً وليس كل شر قبحاً لان الفعل يوصف بانه شر اذا كان ضررا ولو كان نفعاً قبيحاً لم يوصف بذلك ان الافعال التى يمكن ان توصف بالحسن والقبح انما تحسن وتقبح لوجود عائده اليها ولذلك يمكن القول بان الحسن صفه ذاتيه للفعل الحسن وكذلك القبح للفعل القبيح [4] لذلك فان الحس الجمالى فى الافعال انما يكمن فى ماهية الفعل من حيث كونه فعلاً اخلاقيا حسنا لا ينطوى على ضرر حتى ولو بدأ فعلاً قبيحاً كذلك فى حرية اختيار الفعل الانسانى الى حرية الارادة الانسانيه وقدرة العقل على تحسين الافعال او تقبيحها وللنفس القدرة على الحكم على طبيعة الاشياء من حيث جمالها او قبحها فالنفس بحكم جوهرها اسمى من باقى الكائنات واقرب

---

(١) دكتور / محمد على ابو ريان – دراسات فى الجمال ص ٢٧.

(٢) راجع الشهر ستانى – الملل والنحل ط ٨١ ط الحلبى ١٩٧٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٨١.

(٤) دكتور / احمد محمود صبحى – الفلسفة الاخلاقية فى الفكر الاسلامى ص ١٢٩ ط دار المعارف ١٩٨٣.

للحقيقة العليا وحين تلتقى بشئ قريب من طبيعتها تندفع اليه وتتذكر نفسها وهذا ما ينطبق على صورة الجمال [1]

واذا كانت النفس تتقبل كل صورة جميلة لانها تتطابق مع جوهرها فان كل ما هو بغير صورة يكون قبيحاً فالقبح هو ما لا ينطوى تحت صورة معينه ولا يتصل بالعقل فحين تنطبق الصورة على المادة لتكون كلا ذا اجزاء فانها توفق بين تلك الاجزاء وتجعل منها كلا متجها الى تحقيق غاية واحدة لأن الصورة واحده ولابد لما يتلقاها يكون واحداً فالجمال اذن فى كل ماله وحده وهو يسرى فى كل اجزائة [2] يقول افلوطين " أن مصدر الجمال هو الصوره التى تصدر من الخالق الى المخلوق كما يصير الجمال من الفنان الى العمل الفنى [3] واذا طبقنا هذا المثال على صور الموجودات واشكالها يتضح لنا جمال الخلق وجمال المخلوقات بما يبدو فى صورها وصنعها من تناسق وحكمة وتدبير وحسن الصور دليل ما تنطوى عليه من جمال وتناسق اجزاء الاشياء يدل على ما تنطوى عليه من وحدة وحدة الخالق وتوحيد المخلوقات والله تعالى هو الخالق والصانع فما احسن صنعه واجمل تدبيرة فى خلقة وهو تعالى جميل يحب الجمال والنبى عليه السلام اشاد بجمال الاشياء فقال ثلاثة

---

(1) دكتورة / اميرة حلمى مصر – الفلسفة اليونانية ص ٢٠٧ ط دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٨٠م.

(2) المصدر السابق – ص ٢٥٧.

(3) نفس المصدر – ص ٢٥٧ .

بمنعن الحسد : الماء والخضرة والوجه الحسن وهذا حس جمالى شائع بين المسلمين جميعاً وعلى مر العصور ، وحتى العصر الحاضر.

وهذا ما تنبه اليه كبار مفكرى الاسلام كابن خلدون والغزالى اذ يبين كل منهما ما تنطوى عليه الطبيعة من جمال المضمون وجمال المعنى والدلاله واصاله التركيب وهذا دليل على حكمة الله تعالى ودقة صنعه فابن خلدون اشار فى اكثر من موضع الى جمال الطبيعة وما تحتويه من هواء وماء واثر الهواء اللطيف وتوافر الماء فى تركيب طبائع البشر بالاضافة الى اعتدال الطقس والمناخ وما لذلك من اثر فى حسن امزجة البشر وقيام حضارتهم وثقافتهم ومدى تطورهم من البداوة الى حال المدنيه [١]

اما الغزالى /٥٠٥/ هـ فيرى ان حكمة الله تعالى فى الخلق دليل على جمال صنعه لما تنطوى عليه مخلوقاته عز وجل من حكمه وتدبير وما يسرى فى الخلق من تناسق الاجزاء ووحدة التركيب ومن ثم فان صور الاشياء دليل على ما بها من وحدة وجمال التنسيق ويعطى الغزالى امثلة كثيرة على جمال صور المخلوقات وجمال صنعه الخالق عز وجل كدليل على وجوده تعالى منها وما ذهب اليه من وصف لمخلوقات الله تعالى وهى بالارحام يقول الغزالى " فانظر كيف خلقها سبحانه فى الارحام وشكلها فاحسن تشكيلها وقدرها فاحسن تقديرها وصورها فاحسن

---

[١] المزيد من الدراسة – ابن خلدون – المقدمه ص ٨٦ وما بعدها ط بيروت دار القلق ١٩٨٤م.

تصويرها وقسم اجزاءها المتشابهه الى اجزاء مختلفه فاحكم العظام فى ارجائها وحسن اشكال اعضائها ورتب عروقها واعضاها-ودير ظاهرها وباطنها[1]

ويتجه الامام الغزالى الى اظهار ما فى حكمه خلق النبات من جمال وبهجه وسرور وما فى النبات من دليل على قدرة الصانع وحسن خلقة مستدلاً على تلك الفلسفه الجمالية من النصوص القرآنية فى قوله تعالى " أمن خلق السموات والارض وانزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجه ما كان لكم ان تتبنوا شجرها أأله مع الله بل هم قوم يعدلون " سورة النمل آيه ٦ .

انظر الى ما على وجه الارض من النبات وما فى نظره من النعم فى حسن منظره وبهجته ونضارته التى لا يعد لها شئ من مناظر الارض ثم انظر الى ما جعل البارى فيه من ضروب المنافع والمطاعم والروائح والمآرب التى لا تحصى.[2]

هذه الآيات الجمالية تعبر عما ينطوى عليه الخلق الالهى من جمال ودلاله على وجود الخالق عز وجل وهذا دليل من أدلة وجود الحق سبحانه وتعالى.

وجود الحق سبحانه وتعالى . هذا الجمال المحسوس تستطيع النفس ان تدركه لما فيها من قدرة على ادراك معانى الجمال وصوره من طبائع الاشياء ، الجمال الظاهر المحسوس مرجعه الى فكرة باطنه كما يدرك الرجل الفاضل الفضيله فى غيره بالنظر

---

(١) الغزالى – الحكمه فى مخلوقات الله عز وجل ص ٤٠ (مجموعه القصور العوالى) . ط الجندى ١٩٧٢ م.

(٢) ا المصدر السابق ٨٦.

الى ما فى باطنه من فضائل . ان الانسجام العقلى غير المحسوس هو السبب فى الانسجام المحسوس وترتب على ذلك أن الانغام فى الارقام وقد ذكرنا الجمال الذى يخطاب الاحساس ، فهذه الانواع ليست صورة وضلالا وقد هبطت الى المادة لتزينها وتنبه اعجابنا [١] ومما يدل على الاصول الحضارية والنزعه الاسلامية والعربية فى التعبير الجمالى ما نجده من مواقف مفسرة لمعانى الجمال ومضمونه من خلال ما عرضه الامام الغزالى لهذه الظاهرة الفلسفية والصوفية والذوقية فى الفكر الاسلامى، اذ ذهب الغزالى فى كتاب احياء علوم الدين الى تفصيل القول فى السماع والوجد ، فقال اعلم ان السماع هو اول الامر ويثمر السماع حالة فى القلب تسمى الوجد ، ويثمر الوجد تحريك الاطراف ، اما بحركة غير موزنة فتسمى الاضطراب واما موزنه فتسمى التصفيق والرقص ، يستطرد الغزالى فيتبين ان كل سماع انما يتم عن طريق قوة ادراك وقوة الاضطراب الحسية هى الحواس الخمس ، وان القوة الباطنه فمنها قوة العقل ومنها القلب ، ولكل قوة من هذه القوى تلذذ بموضوعها اذا استحق الموضوع هذا الشعور باللذة ، والشعور باللذة انما يتم بعد ادراك لما فى الموضوع من جمال فتميل اليه وتحبه وتلتذ به ، ثم يستطرد الغزالى فيقول إعلم ان كل جمال محبوب عند مدرك ذلك الجمال ، والله تعالى جميل يحب الجمال ، ولكن الجمال ان كان يتناسب مع الخلقة وصفاء اللون ادرك بحاسة البصر [٢]

---

[١] د / أميرة حلمى مطر الفلسفة اليونانية ص ٢٥٣ .

[٢] الغزالى : احياء علوم الدين ج٢ ص ٢٦٦-٢٦٨ ط الحلبى بدون تاريخ .

أما فيما يتعلق بالجمال الثانى الذى لا يدرك بالحواس الخمسة وانما تسمو اليه النفس تدركه بجوهرها فهذا ما يبينه الامامم الغزالى اثناء تفصيله لمعانى الجمال بالذات وهو الجمال المعنوى فيرى ان الجمال بالجلال والعظمه وعلو الرتبة وحسن الصفات والاخلاق وارادة الخيرات لكافة الخلق وافاضتها عليهم على الدوام الى غير ذلك من الصفات فيدرك بحاسة القلب - ولفظ الجمال قد يستعار ايضا لحاسة القلب فيقال فلان حسن وجميل ولا تراد صورته انما يعنى به انه حسن الاخلاق محمود الصفات حسن السيرة حتى يحب الرجل بهذه الصفات الباطنة استحسانا لها كما تحب الصورة الظاهرة (١) .

ويربط الغزالى الاحساس بالجمال الحسى والظاهرى والباطنى بالجمال الالهى ، فهذا الجمال أثر من الله تعالى وفيض من نوره وفيوضاته الربانيه على الخلق .

لذلك يشير الغزالى فيقول " أن لا خير ولا جمال ولا محبوب فى العالم الا وهو حسنة من حسنات الله واثر من آثار كرمه " وغرفه من بحر جوده ، سواء ادرك هذا الجمال بالعقول او بالحواس ، وجماله تعالى لا يتصور له ثان لا فى مكان ولا فى الوجود " (٢) .

---

(١) الغزالى : المصدر السابق ص : ٢٦٨ . كذلك نظرنا الدكتور محمد على ابو ريان : دراسات فى الفن والجمال ص : ٢٧٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٨٠.

من هذا النص يتضح ان الغزالى قد ربط انواع الجمال بالجمال الالهى ، كما ذكرنا ، وكأن سائر انواع الجمال الجزئيه سواء كانت عقلية أم حسية فهى تشارك الجمالى الالهى وترتبط به لانها اثر منه وهذا الموقف يذكرنا بافلاطون عندما ربط انواع الجمال الجزئية بمثال الجمال بالذات [1] . ومما سبق يتضح ان الغزالى فى صياغة فلسفته الجمالية قد ميز بين طائفتين من الظواهر الجمالية طائفه تدرك بالحواس وهذه تتعلق بتناسق الصور الخارجية وانسجامها سواء كانت بصرية أم سمعية ام غير ذلك ، وان الطائفه الثانية من ظواهر الجمال المعنوى التى تتصل بالصفات الباطنه وادوات ادراكها القلب ، فالقلب اذن وهو الوجدان هو قوة ادراك الجمال فى المعنويات - كذلك يميز الغزالى بين القلب والعقل وفى نظره ان المعقولات تولد لذه فى العقل وان هذه اللذة مرجعها جمال المعقول ، وفرق ما بين جمال المعقول وجمال الصفات الباطنة التى يستشفها الوجدان وعلى هذا الاساس نستطيع تجاوزاً ان نفسر ما وقف الغزالى فى نظرته الى التذوق والجمال لانه يشير الى ظواهر جماليه ثلاث : حسية ، ووجدانية ، وعقلية . [2]

وهناك ما يتعلق بالفلسفة الجمالية فى الفكر الاسلامىوهو ما يتخلل الظواهر الاخلاقية او الفضيلة وما تكتسبه النفس من العلم والتربية والتعليم وما يوصل الى الحق والخير بالذات وما فيه من تذكيه للنفس يقول الغزالى " فان قلت

---

[1] د . أبو ريان ، دراسات فى الفن والجمال ص ٢٨ ، وكذلك نظرنا افلاطون - فايدروس ص ١٣ - اماكن متفرقة - مراجعة د . أمير مطر ط دار المعارف ١٩٧٠.

فماذا اعلم ان الحاصل لى هو الحق الجميل ، وهو الوسط المعتدل بين طرفى الافـراط والتفريط ، فرطيقتك ان تنظر فى الافعال التى يوجبها الخلق الذى فيه مجاهدتك فـاذا التلذذ بعقلة فعلم ان الخلق الموجب له راسـخ فـى نفسك وان كـان ذلـك الفعل قبحـاً فعلم ان الخلق قبيح مثل ان تلتذ بامساك المال وجمعه. فبموجبه خلـق البخيـل فعود نفسك نقيضة. والاخلاق الحسنة قد فصلها الشرع ويجمعها ما صنف فى آداب اخلاق النبى صلى الله عليه وسلم . [١]

والمقصود هنا هو أن يتجمل الفـرد بجمـال الفضيلـة او الاعتدال وبـه تطهـر النفس عن الصفات التى تلحقها بعوارض البدن حتى لا تلتفت اليها عاشقة ومتأسفة على قوتها وممنوعه بالاشتغال والتألم بها عن السعادات اللائقة بجوهرها[٢]

فالنفس تحاكى جوهرها كلما قربت منه ادركته وكما انـها تدرك الفضائل التى تتخلـى بهـا عـن الرذائـل وبهـا تشـعر بالجمـال وتلتـذ بمعانيـه ، فانـهـا تكتمــل بــالعلم وتتشرف بطلبه وهذا العلم هو الذى يقرب النفس من المعرفه بالله تعـالى وبـه تفـوز بالرضاء ويفيض عليها نور الجمال الالهى . يقول الغزالى " لو ظهر نور العلـم علـى

---

[٢] د . محمد على أبو ريان : دراسات فى الفن والجمال ص ٢٩ .

[١] الغزالى : ميزان العمل ص ٧٤ ط الجندى ١٩٧٣.

[٢] المصدر السابق ص ٧٤ .

قلب العبد لحسنت اخلاقة ، فان درجات العلم ان يعرف ان المعاصى سموم ومهلكة لان منشأها الصفات الرديئة [1]

وهذا يشير الى ان تمسك العبد بطلب العلم فيه جمال الاخلاق ، وقداشار ابن سيناء (الشيخ الرئيس) الى جمال المعرفة للنفس الانسانية فى قصيدته عن النفس فيذكر ما للمعرفه من أثر فى رفع شأن النفس وجمال جوهرها كما انه فى طلب المعرفة والعلم ابتعاد بالنفس عن التعلق بالابدان وعوارض الاجساد الرديئة ويذكر ابن سيناء اصل النفس وجوهرها ومكانتها فيقول :

هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

وبدت تغرد فوقة ذروة شاهق والعلم يرفع كل من لم يرفع[2]

ومما سبق يتضح ان لفلسفة الجمال والفن اثر كبير فى توجيه المسار الحضارى والثقافى العربى والاسلامى عند المسلمين الاوائل وان لم تصدر عنه بحوث مفسرة لهذه الفلسفة الجمالية والفنية لكنهم لم يغفلوا عن المظاهر الجمالية والفنيه فى حياة الانسان والمجتمع الاسلامى والعربى ، وما لذلك من دلاله على حكمة الله تعالى بالخلق ودقة التنسيق بين اجزاء الموجودات واصالة التركيب مما يدل على وجود الخالق عز وجل .

---

[1] المصدر السابق ص ١٢٧ .

[2] ابن سينا : قصيدة النفس ط المكتبه السلفية ١٩٩٠م.

ثانيا : فلسفة الفن والجمال فى الفكر العربى :

تمهيد : لقد شغف المفكرون العرب المحدثون والمعاصرون بدراسة الفن والجمال، وتعميق النظرة الفلسفية والعلمية فى الاصول الفنية وما يتخللها من نزعات جمالية تتميز بالاصالة والتركيب وقد سعى المفكرون العرب من ذوى النزعات الفلسفية والعلمية الى ابراز نواحى الفن العربى وفلسفة الجمال من حيث ان كل من الفن والجمال تعبير عن ظواهر اجتماعية ونفسيه ، واذواق ذاتية تتعلق بشخصية الانسان العربى فى نطاق حضارته الاسلامية والعربية ، أن اصالة التفكير الحضارى عند المفكرين المحدثين قد ظهرت فى مؤلفات المفكرين العرب والمصريين المحدثين والمعاصرين حينما ذهبوا يدعون الى الحرية الفكرية والى التزام المنهج العقلى كما فعل ذلك كلا من : عباس محمود العقاد ، وطه حسين ، مصطفى عبد الرازق ، سلامه موسى ، وزكى نجيب محمود ، ولم تلبث هذه الدعوى الى الحرية الفكرية ان وجدت مجالها فى فلسفة الفن والجمال كمحور حضارى جديد وكان اول مظهر من مظاهر نمو الوعى الفلسفى عندنا هو اهتمام مفكرين بتحليل الخبرة الجمالية وتعميق رسالة المفكر العربى والبحث فى فلسفة القيم ، ونحن نقول مع الفيلسوف الايطالى كروتشه " ان الفن هو ابسط صورة من صور المعرفة البشرية ، لانه بموجب ما يتفلسف الانسان سرعان ما يتجه نحو القيمة الجمالية محاولاً الكشف عن مدلولها ، وكأن فلسفة الفن والجمال هى المدخل الحضارى الضرورى لكل فلسفة ، لقد آمن المفكرون المصمريون فى العصر الحديث أن للفن رسالة من حيث أنه وثيق الصلة

بالحياة، فان دلالته هى البحث عن قيم الحياة لانه احساس نابض بما فى الوجود من قيم جمالية يعمل الفنان على ابرازها ، حتى يزيد من احساسنا بعمق الوجود فهو يبحث عن معنى الحياة من خلال بحثة عن القيم ، وهو يرى ان معنى الحياة ليست مطالب الجسد ، ومشاغل الحياة المادية بل هو رهن بعملية البحث عن القيم والسعى وراء المعانى الروحية .

واذا اردنا ان نتعرف على فلسفة الفن والجمال فى فكرنا العربى الحديث والمعاصر ودلالتها الحضارية فاننا نشير الى بعض المفكرين الذين كان لهم أثر كبير فى صياغة الفلسفة الجمالية فى حياتنا المعاصرة .

(١) مصطفى عبد الرازق فى نظرته الفلسفية للفن والجمال :.

الفن فى رأى مصطفى عبد الرازق تعبير عما يجيش فى النفس ، مرأة صادقة لما يدور فيها ، ولذلك رأى أن فن الشعر يجب ان تتوفر فيه صدق العاطفة والمشاعر والاحساس ، لكى يكون صورة صادقة للجزء الباطنى لدى الانسان ويرى الشخ انه كلما كان الفنان صادقاً مع نفسه فانه يكون كذلك صادقاً مع عصره ، فتسرى روح عصره فى فنه ، وتظهر فى اسلوبه ، لذلك يمتدح الشيخ الشاعر المصرى البهاء زهير لما يشيع فى شعره من اخلاص لمصريته وحضارته وتظهر فى عواطفه واسلوبه .[١]

---

[١] د . على عبد الفتاح المغربى : المفكر الاسلامى المعاصر مصطفى عبد الرازق ط . دار المعارف ص ١٨٤ عام ١٩٨٥ .

لقد كـان الشـيخ مصطفى عبد الـرازق شـديد الايمـان بالصلـة الوثيقـة بين الفن والمجتمع ، فالفن ليس أمراً ذاتياً فحسب ، وليس مقطوع الصلـة بـالمجتمع ، كذلـك آمـن بـالدور الذىيؤديـه الفن وتـأثيرة فـى الفـرد والمجتمـع فـالفن يربـى الـذوق والاحساس ويهذب الشعور فى الفرد ويؤدى دوره فـى رقـى الامـه ونهضاتهـا وللفن تأثيرة الواضـح علـى النفس يوقظ الانفعالات ويحرك العواطف والاحسـاس بـاللذه والسرور ويعطى امثلة كثيرة على ذلك للموسيقى اذ ان السـماع للموسيقى لـه تـأثير عميق فى عواطفه واحزانه ومع ذلك فانه يشعر باللذة والطرب ويتفق الشيخ فى ذلك مع ديكارت [1] فى تصوره ان موضوع الموسيقى هو الصوت وأن غايتهـا ان تبعث فينا شعوراً بالتلذذ ومشاعر أخرى مختلفه اذ ان الموسيقى قد تولد شئ من الحزن ومع ذلك نلتذ بهـا [2] وقد ذهب سكتوس امـيريكوس الـى ان الموسـيقى اقـرب الـى العقول لان الموسيقى لا تعدو أن تكون نوعا من انواع التعبير الانسانى [3] ولا شـك ان هذا الاتجاه عند الشيخ مصطفى عبد الرازق يعنى انه يتخذ مـن المثاليـة الفلسـفية اساسا لقيمة الفنية والموسيقية وهو ان يعلى من قدر الملاكات العقلية فـوق الملكـات الحسية[4] .

---

[1] لمزيد من التفاصيل:الدكتور عثمان امين – ديكارت ص ٢٥٨ ط الانجلو المصرية ١٩٦٩

[2] د . على المغربى المفكر الاسلامى المعاصر مصطفى عبد الرازق ص ١٨٦ – ١٨٧.

[3] جيولويوس يورتنوى – الفيلسوف وفن الموسيقى ص ٢٢١ ترجمة د. فؤاد زكيا ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٤.

[4] المصدر السابق ص ٢٢١ .

ويربط الشيخ فن الموسيقى بالجمال والاحساس بالمعانى الجمالية واشباع الميول الغرائزية التى تتفق مع طبائع البشر وهو فن الرقص ، وهذا التحريك الموسيقى نحو الرقص فيه جمال ولذه ومن الجور ان تنتقص حظ الانسانية من اللذة والجمال فيكون هذا المتاع فناً من فنون الجمال تختص به طائفه تبرع فى أساليبه وتمتع الاخرين بآثار براعتها ، فيكون عندنا الرقص فنا حيا . والفن فى رأى الشيخ تعبير رمزى فهو يرمز الى معانى سامية وظهر هذا فى تقديره لفنون الاثار ، وقد عارض تلك النظرة الضيقة ومعرفه فنونهم وليس فيها معانى التجسيد ولا تعارض الدين[1]

ويؤكد الشيخ عبد الرازق على ضرورة مراعاه القواعد الاساسية لانتاج فن جيد وراقى لأن الفن الجيد فى راية الفن المتكامل البنيان ، وهو الفن الهادف والذى يعبر عن الحياة وبعيداً عن التكلف والذى يرقى بذوق المجتمع والفن الجيد هو الفن الذى يلتزم بمبادئ الاخلاق وما لا يتفق مع الذوق العام ابتزال [2] واذا كان الفن يرتبط بالجمال على اعتبار انه قيمه جمالية ابداعية خلاقة ترتبط بالمجتمع وحضارته والذوق العام فان الجمال فى تفاوت الدرجات وهذا ما افصح عنه المفكر العربى الشيخ مصطفى عبد الرازق كما ذهب افلاطون بأن الجمال تفاوت الدرجات واشكال الجمال هى الجمال الحسى والاخلاقى والعقلى المطلق [3] وهذا ايضا ما ذهب اليه

---

[1] د . على المغرفى المفكر الاسلامى المعاصر ص ١٨٧-١٨٨

[2] د . على المغربى : المفكر الاسلامى المعاصر ص ١٨٧ - ١٨٨ .

[3] راجع : افلاطون - المأدبة - ص ١٨ ترجمة د . وليم الميرى - دار المعارف ١٩٧٠.

الغزالى كما ذكرنا من قبل فان المفكر العربى يرى كذلك ان الجمال كمال متفاوت الدرجات والمراتب ، يعلو بعضها فوق بعض واعلاها الجمال المطلق الذى يعجز الناس عن ادراكه وفى ذلك يقول " الجمال لا ينتهى الى حد لأنه كمال متفاوت مراتبه الى درجه الكمال المطلق التى يعجز الناس عن تصورها ويصعقهم تجليها [١]

ومن الجدير بالذكر ان الشيخ عبد الرازق يفصل مراتب الجمال ويقول " واول مراتب الجمال هو الجمال الحسى الذى يثير فى نفوسنا معانى الجمال الروحية، ولقد اقترن الجانب الحسى والجانب الروحى فى الجمال عند الشيخ مصطفى ، وامتزجت المادة بالروح ، فهو لم ينكر الجانب الحسى ولكنه لم يقتصر عليه ، فان جمال الشكل انما هو طريق لجمال المضمون ، وانه يثير فى نفوسنا المعانى الروحية للجمال كذلك يذكر المعانى الروحية التى تقع على النفس اثناء وصفه للجمال الحسى[٢]

ثم يتحدث عن مواطن الجمال الاخرى اذ ينتقل من الجمال الحسى والجمال الروحى الى الجمال العقلى ، ويتمثل هذا الجانب العقلى فى جمال الفكرة [٣]

يقول الشيخ : "ان هناك جانب من الجمال ابعد غوراً وانفذ سحراً واقوى اثرا هو جمال الفكرة او العاطفة التى يرام بالبيان العبارة عنها [٤]

---

(١) راجع اثار مصطفى عبد الرازق ص ٣٥٠ ط دار المعارف بمصر ١٩٥٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٢١٦ .

(٣) د . على المغربى المفكر الاسلامى ص ٢٠٢ .

(٤) المصدر السابق ص ١٦١ .

هكذا تتفاوت درجات الجمال الى ان تصل الى الكمال المطلق .

أما عن معايير الجمال واثاره عند الشيخ فاننا نجده يتناول هذا الموضوع بالكثير من الاهتمام اذ يرى ان الجمال تناسب وتناسق بين الاجزاء ، فالجسم الجميل هو ما تتناسب اعضاؤة والشكل الجميل هو ما يتوافر فيه التناسق فهو يرفض أى لون من المحاكاه او التقليد فى الجمال ، وان تقلد المرأة المصرية أو الشرقية زميلتها الاوربية دون مراعاه التناسق او التلائم ، كذلك لابد أن يتناسب الجمال مع الذوق العام وأن يتفق مع الحشمة والوقار ، دون التبرج او الكشف عن اجزاء الجسم او التغالى بالزينه وغير ذلك مما لا يتفق مع التقاليد والدين .[1]

وللجمال اثر كبير لا يقتصر على مجرد الاحساس بل هو مصدر الالهام ومهبط لوحى الافكار ، ومجال للتأمل ومنبع للفكر والأدب وقد رأى الشيخ فى جمال الطبيعة مثل لكل هذه المعانى كذلك فان جمال الطبيعة مصدر للراحة النفسية والمزيد من السعادة والهناء والراحة للنفس من همومها وكدرها من ناحية اخرى فان الجمال فى الطبيعة ينتقل بالنفس الى عالم علوى حيث تنعم بلحظات الصفاء والبعد عن شوائب المادة وتجلى عظمه الله تعالى فى الكون والطبيعة ، وهذا ما يذكرنا بمذهب الامام الغزالى من قبل اذ انه اتخذ من جمال الطبيعة دليلاً على حكمة الله تعالى فى الكون والانسان .

---

(1) المصدر السابق ص ٣٩٤ ، كذلك راجع الدكتور . على عبد الفتاح المغربى : المفكر الاسلامى المعاصر ٢٠٣ .

(٢) فلسفة الفن والجمال بين المفكرين المعاصرين :

اتسم فكرنا العربى المعاصر بشئ من الانطلاق والحيوية ، فقد تبرم عدد كبير من هؤلاء المفكرين المعاصرين من عصر الجمود والتخلف الفكرى واصبح كل من هؤلاء يسرع الخطا الى عصر الطلاقة والتجديد ، وقد افرزت هذه الحركات الجديدة عدد كبير من المفكرين الذين عكسوا مفاهيمهم الجديدة ، وانطلاقهم فى نواحى شتى ، ولعلنا نستطيع ان نكشف عن بعض هذه النواحى من خلال دراستنا لفلسفة الفن والجمال عند نخبة من المفكرين المحدثين والمعاصرين من أمثال عباس محمود العقاد وسلامة موسى ، مصطفى السويف ، زكى نجيب محمود ، كتعبير عن مفاهيم حضارية وفكرية جديدة ، وقد انطلق العقاد يرد على دعاوى أهل الجمود الفكرى الذين يدعون اننا فى عصر العلم ولا حاجة بنا الى الادب او البحث فى الفن وفلسفة الجمال فيقول " ان العصر الذى يحصر الحياة فى نطاق واحد هو اخبث العصور واسخفها لانه عصر ضيق الافق يحصر الحياة فى نطاق محدود ، ولم يتغلب علينا الغرب لانه قال بالعلم دون الفن والجمال ، وبالمخترعات دون الخواطر النفسية والاخيلة ، بل تغلب علينا لانه وسع نطاق الحياة . وهكذا دافع العقاد عن الفن والادب [1]

---

(١) المصدر السابق ص ٣٩٤ . كذلك راجع الدكتور / على عبد الفتاح المغربى : المفكر الاسلامى المعاصر ص ٢٠٣

واذا ما نظرنا لبحث موفقة الفلسفى فى هذا المجال نجده فى فلسفته الجمالية يوحد بين الجمال والحرية ويوسع من معنى الحرية وهذا ما يتضح فى تعبيراته الجمالية فيرى ان الماء الجارى اجمل من الماء الراكد ، كما ان الوردة الطبيعية اجمل من الصناعية فلا يكون الشئ جميلاً الا بمقدار ما هو حر فالصوت الجميل انما هو الصوت المنطلق السالك دون قيود .

ويربط العقاد الفن بالحياه على نحو اخر فيقول ان الفن تعبير ، والتعبير نلحظ فيه البواعث قبل ان نلحظ الغايات والتعبير فى رأى العقاد وظيفة لا حيلة لنا فيها ولانه مجرد اثر لحاله تقوم بالنفس فتدل عليها بما لديها من وسيلة ناطقة او صامته . ويمضى العقاد الى حد أبعد من ذلك فيربط السلوك الاخلاقى بالنشاط الجمالى . ويقرر ان الجمال الاخلاقى انما يتمثل فى التغلب على الهوى والترفع عن الضرورة والقدرة على تصريف اعمال النفس فى دائرة الحرية والاختيار وتلك سمات الشخصية القوية الحرة وصفات الفنان المبدع ولكن العقاد بالرغم من أنه يربط بين الفن والحرية بما ينتج عنه القدرة الابداعية لدى الفنان ، لكنه رأى ان حرية الفنان ليست مطلقة اذ ان للفن قواعد يجب الالتزام بها ، فكما ان الطبيعة تخضع لقانون عام ، والحرية لا تقوم بدون قيود ، كذلك ليس النشاط الفنى خروجاً على كل قاعدة أو انطلاقا فى فضاء مطلق ليس به ادنى مقاومه وانما النشاط الفنى طلاقة نفس تحيل العوائق الى وسائط ، وتتخذ من الضرورات ادوات التحرك ، وليست هذه الضرورات والقوانين سوى الخالق الذى تنحصر فيه الحياة عند صياغتها لتكون لها

حيز محدود فى هذا الوجود والمسلم من العدم المطلق الذى يسير بها الفوضى اليه ، ويعطى العقاد مثالا لهذه القيود والقوانين فيرى ان الشعر وهو ارقى الفنون بمـا فيـه من قيود من وزن وقافيه انما هى التى تسمح للشـاعر بـأن يعرب عن طلاقـة نفسـه وسنة الله تعالى فى خلقة شاءت ان تجعل من قوانينه دعامة للحرية .

مما سبق يتضح ان فلسفة العقاد الجمالية معبرة عن طبيعة الفن وخصائصـه الجمالية ، بالاضافه الى اصطباغها بالطابع الفردى اذ ان فلسفة العقاد الجمالية ظلـت فلسفة فرديه لا تقيم وزناً لصلة الفنان بواقعـه الاجتمـاعى وانمـا تقتصر علـى القـول بان الابداع الفنى ناتج عن وعى الفرد وهو روح الفن وان حرية الفنـان هـى الاصل فى نشاطة الابداعى .

واذا انتقلنا الى دراسة فلسـفة الجمـال عنـد الاديـب والمفكـر العربـى سـلامى موسى لوجدنا اننا هنا بـازاء فلسـفة طبيعيـة تطوريـة تحـاول دائمـاً فهم الجمـال فـى ضوء ادراكها لنشاط الطبيعة ، وقد ذهب سلامـة موسى الـى ان الجمـال الطبيعـى هـو الركيزة الوحيدة لكل جمال فنى وذلك ان الجمال غاية من غايات الطبيعة ، ومـن هنـا فان تصورة للجمال انه غاية فى ذاته وهو غايه الحياه ، كما ان كل شئ جميل يصـح ان يكون غايه ، ويرى سلامة موسى ان الامم لا ترقى الا بوفـرة غاياتهـا ، لأن ذلـك يعنى انهـا تنـاولت اعمالهـا بـروح فنيـه اشـاعت فيهـا الجمـال حتـى صـارت الوسـائل

غايات[1] ويساير المفكر العربى سلامة موسى فلاسفة الاغريق ، فنراه يربط الخير بالجمال ويقرر الجمال كالحب اساس لجمال الفضائل ، فالجمال يدعونا الى النظافة والى الاعتدال والى تنشئة الذوق وبذلك يصح ان يكون أساسا لحضارة راقية ، فى عصرنا ، كما كان عند الاغريق ، وهذا يشير الى ان سلامة موسى يعطى للقيم الجمالية المكانه الاولى فى تقييم الحضارات فالحضارة تقوم على الجمال وحدة كذلك فانه يرجع القيم الاخلاقية ويربط الحب بالجمال لان الاحساس بالجمال يسرى فى النفس مقدار استعدادها للحب ولذلك فان الفنان الذى ينشد الجمال هو رجل الحب العظيم . ويربط سلامة موسى الاخلاق بالجمال فيرى " أن علينا ان نربى انفسنا على التفتيش عن الجمال ونقمعها عن الحقد والكراهية " [2] ، من الجدير بالذكر ان سلامة موسى يرفض نظرية الفن لان النشاط الفنى جزء لا يتجزأ من النشاط الفعال الذى يقوم به الانسان من اجل تغيير الواقع . ومما سبق يتضح لنا أن فلسفة الفن والجمال عند سلامة موسى تبدأ طبيعة تطورية لكى تصبح فيما بعد مثالية روحية .

ومن الجدير بالذكر ايضا أن بعض المفكرين المعاصرين يحاولون بقدر الامكان تقنين فلسفة الفن والجمال من خلال ربط الفن والجمال بالمجتمع ، ومدى تأثير هذه الظاهرة الجمالية على تغيير الواقع وتطوير المجتمع واكساب الافراد قدرة

---

[1] المصدر السابق ص ٣٨٠ .

[2] د . زكريا ابرهيم " فلسفة الفن فى الفكر المعاصر " ص ٣٧٨ - ٣٨١ .

اكبر على تذوق الفن والجمال عن طريق تبصيرهم بطبيعة الفن والتذوق الجمالى ، ومالذلك من من علاقة بالاخلاق وتطوير القيم الانسانية العليا فقد كتب الاستاذ أحمد أمين مقالا يدعوا فيه الى توثيق الصلة بين الفن والجمال والمجتمع ، موضحاً الاساليب والاتجاهات فى ذلك . كذلك كتب الدكتور مصطفى سويف مقالا بين العلم والفن والتماثل والتنظيم موضحا ان العلم والفن كلاهما نظام فكرى مركب ومعنى ذلك ان كلا منهما بناء تأتلف بداخلة مجموعة من العناصر التى تتحقق من خلال ممارسة العالم او مبدع الفن لعدد من العمليات الفكرية المتنوعه . ويعلل الدكتور مصطفى سويف ذلك بأن ما تنتهى اليه هذه العمليات الفكرية العملية والفنية ينطوى على الانتظام فى اطار قواعد اساسية متشابهة [١]

وقد اهتم الدكتور زكى نجيب محمود بفلسفة الفن والجمال الى جانب اهتمامه بقضايا الفلسفة العامة ومسائل المنطق الوضعى ، فان له دراسة قيمة بعنوان " فلسفة وفن " عام ١٩٦٣ تعرض فيها لموضوع الصورة فى الفلسفة والفن، وناقش مشكلة تحليل الذوق الفنى ، كما بحث ايضا رسالة الفن وخلاصة مذهبة فى فلسفة الفن والجمال أن الفن عنده درب من دروب الخلق المبتكر الجديد، فهو ليس مجرد تقرير عما هو واقع فى الطبيعة الخارجية وهو ليس مجرد تعبير عن نفس منتجه من جهة أخرى انما هو ابداع يضيف الى كائنات الدنيا كائنات جديدة

---

[١] د. مصطفى سويف " بين العلم والفن – التماثل فى التنظيم " بحث منشور بمجلة دراسات فى الفن والفلسفة والفكر القومى (مهداه للمرحوم الدكتور / عبد العزيز الاهوانى). ص ٢٢٥-٢٢٦.

تحب لذاتها او تكره لذاتها وعلى ذلك فان النشاط الفنى عند الدكتور / نجيب محمود يجب ان يكون نشاطا نوعيا مستقلاً لذلك فهو يرفض كلا من نظرية المحاكاه التى تقول ان العمل الفنى مجرد نقل عن الطبيعة او نسخ الحقيقة الخارجية ، ونظرية التعبير التى تقول ان العمل الفنى انعكاس لعواطف الفنان وانفعالاته وحياته الباطنه . ومن الواضح ان موقف الدكتور زكى نجيب محمود من الفن والجمال هو صياغة نظرية موضوعية تتفق مع التيارات الفلسفية الحديثة والذى اراد لعلم الجمال ان يكون علماً موضوعيا قائما بذاته مستقلاً عن سائر العلوم الاخرى .[1]

وفيما يتعلق باهمية الفن ورسالة الفنان يرى الدكتور زكى نجيب محمود أن رسالة الفنان انما هى مخاطبة الانسان من حيث هو انسان على الاطلاق ، فالفن عنده اجتماعى ولكن لا بالمعنى الذى يجزم به هذه الجماعة دون تلك بل بالمعنى الذى يحترم به المجتمع الانسانى باعتبارة اسرة واحدة مثال ذلك " قصة الف ليله وليلة) ومسرحيات شكسبير وما فى الفن العربى والاسلامى من الوان واشكال تظهر فى المساجد والمعابد والكاتدرائيات او غير ذلك من انواع الفنون ليست خاصة بجماعة دون أخرى بل ان الفن والاثار الفنية فى مثل هذه الحالات للانسانية جمعاء لما فيه من سمات حضارية .[2] .

---

[1] د . زكريا ابرهيم (فلسفة الفن فى الفكر العربى المعاصر) ص ٤٠٠-٤٠١

[2] لمزيد من التفصيل المرجع السابق ص ٤٠٣-٤٠٥

ان نظرة طائرة سريعة الى الفن الاسلامى نجد أن هذا الفن هندسى يقيم اشكاله من خطوط وزوايا ومربعات ومثلثات ودوائر ، انه لا يرسم كائنات الطبيعة واشيائها لان هذه الكائنات لا تمتزج بنفسه ، أن الفنان العربى لا يسعى الى مزج نفسه بها ، انه اعلان من الفنان العربى بانفصال ذاته انفصالا تاما عن الارض وكائناتها انه احتجاج على المتناهى ولياذ باللامتناهى .[1] ولذلك هذا هو خصائص الفن العربى والاسلامى وبهذا يكون الحس الجمالى والذوق الفنى بما يوضح ان الفن الاسلامى والعربى يشير الى العالمية وتوحد الانسان وحضارته ، فهذا ما ينشده مفكرنا الكبير فى هذا المجال . وعلى ذلك فان الفن وحده هو الوسيلة الاصلية لتجديد الامل للبشرية من اجل التأخى والوحدة ، فان كانت السياسة تمزق الناس قوميات متعددة ومتعارضة فان الامل المنشود لتحقيق تآخى الانسان مع اخية الانسان انما تتحقق عن طريق الفن والجمال بل عن طريق صياغة فنيه وجماليه تعبر عن هذا التاخى الانسانى العالمى فى عصرنا الحديث .

---

[1] د . زكى نجيب محمود " نافذة على فلسفة العصر " ص ٢٠١ ط الكتاب العربى ، الويت ابريل ١٩٩٠

مصادر ومراجع هذا البحث

١. ابن خلدون – المقدمة – ط دار القلم ببيروت ١٩٨٤ م .

٢. ابن سيناء – قصيدة النفس (ضمن مجموعة) ط المكتبة السلفية ١٩٩٠م.

٣. احمد محمود صبحى (دكتور) : الفلسفة الاخلاقية فى الفكر الاسلامى ط دار المعارف ١٩٨٣ م.

٤. افلاطون – المأدبة (محاورة) ترجمة الدكتورة أميرة حلمى مطر ط دار المعارف ١٩٨٣ م.

٥. افلاطون فيدراوس (محالورة) ترجمة الدكتورة اميرة حلمى مطر ط دار المعارف ١٩٧٠ م.

٦. أميمرة حلمى مطر (دكتورة) : الفلسفة اليونانية ط دار الثقافة والطباعة والنشر القاهرة ١٩٨٠م.

٧. جوليوس برتنوى : الفيلسوف فى فن الموسيقى ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٧١ م

٨. ديماند م : س : الفنون الاسلامية : ترجمة أحمد عيسى الدكتور احمد فكرى ط دار المعارف ١٩٥٣م.

٩. راوية عبد المنعم (دكتورة) القيم الجمالية ط دار المعرفة الجامعية ١٩٨٧م.

١٠. زكريا ابراهيم (دكتور) فلسفة الفن فى الفكر المعاصر ط مكتبة مصر القاهرة ١٩٦٦م .

١١. زكى نجيب محمود (دكتور) : نافذة على فلسفة العصر سلسلة الكتاب العربى – الكويت عدد ابريل ١٩٩٠م.

١٢. زكى محمد حسن : فنون الاسلام ط دار النهضة المصري ١٩٤٨م.

١٣. الشهر ستانى : الملل والنحل ط – ط الحلبى ١٩٧٣م.

١٤. عثمان امين _ دكتور) : ديكارت ط الانجلو المصرية ١٩٨٥م.

١٥. على عبد الفتاح المغربى (دكتور) : المفكر الاسلامى المعاصر مصطفى عبد الرازق ط دار المعارف ١٩٨٥م.

١٦. الغزالى (ابو حامد) احياء علوم الدين جـ ٢ ط الحلبى بدون تاريخ .

١٧. الغزالى : الحكمة فى مخلوقات الله عز وجل ط الجندى ١٩٧٢م.

١٨. الغزالى : ميزان العمل ط الجندى ١٩٧٣ م.

١٩. محمد على ابو ريان (دكتور) دراسات فى الفن والجمال ط دار المعرفة الجامعية ١٩٨٨م.

٢٠. مصطفى السويف (دكتور) بين العلم والفن (التماثل فى التنظيم) مجلة دراسات فى الفن والفلسفة والفكر القومى فى ذكرى الدكتور عبد العزيز لاهوانى ط القاهرة ١٩٨٣م.

٢١. مصطفى عبد الرازق : اثاره ط دار المعارف ١٩٥٧م.

٢٢. ماهر كامل (دكتور) : الجمال والفن ط الانجلو المصرية ١٩٥٧م .

٢٣. هـ سانت موس : ميلاد العصور الوسطى ترجمة عبد العزيز جاويد ط المجلس الاعلى للفنون والاداب – القاهرة ١٩٦٧م.

٢٤. ول ديورانت : قصة الحضارة (عصر الايمان) ترجمة محمد بدران ط لجنة التأليف والترجمة جامعة الدول العربية ١٩٧٤م.

الفصل الثالث

الاطار العلمى لتجديد الفكر العربى
عند زكى نجيب محمود
" رؤية منهجية وحضارية "

تقديم :

لقد آن لنا فى هذا الفصل ان نتناول بالتحليل والدراسة جانباً هاما من جوانب التفكير العلمى والفلسفى عند استاذنا الكبير والمفكر القدير المعاصر الدكتور / زكى نجيب محمود ، اذ وجدنا لدية جانبا من التفكير العلمى والنظرة الفلسفية النقدية لحاضرنا الثقافى العربى من الوضوح والاهمية مما يؤكد رؤيته الحضارية فى تجديد الفكر العربى ، ولذلك أردنا ابراز هذا الجانب من خلال الاطار العلمى لتجديد الفكر العربى عند ه وهذه رؤية فلسفية حضارية ونظرة منهجية من جانبنا فى فكر هذا الفيلسوف والمفكر المعاصر وتعتبر هذه الناحية اضافه جديدة الى العديد من الرؤى الفلسفية والعلمية عند استاذنا : زكى نجيب محمود فلديه الكثير فى مجال الآداب والفن والجمال والمنطق والابداع الفكرى والفلسفى فى المذاهب الفلسفية الاسلامية واليونانية والحديثة بالاضافه الى نظرتة الثقافية فى مناهج العلوم الانسانية بصفه عامة. وقد استطعنا إنجاز هذا مستخدمين المنهج التحليلى النقدى المقارن من خلال بعض الموضوعات الرئيسية التى تشكل حجر الزاوية فى فكر أستاذنا الدكتور/ زكى نجيب محمود على النحو الاتى :

أولا : الأساس المنهجى لتجديد الفكر العربى .

ثانيا : العقل العربى .

ثالثا : الموضوعية فى التفكير والحكم على طبائع الاشياء .

رابعا : العقل بين الوجدان والعاطفة .

خامسا : الاطار المنهجى لنظرية التوازن فى الثقافة العربية .

سادسا : نسق فكرى متكامل .

أولا : الاساس المنهجى لتجديد الفكر العربى :

اتجهت انظار العلماء والمفكرين العرب فى العصر الحديث الى تناول التراث الفكرى والعلمى عند العرب تناولاً جديداً ، محاولين وضع الاسس المنهجية لتطوير هذا التراث من خلال رؤية فلسفية وعقلية جديدة مؤمنين ايمانا راسخا بضرورة بعث هذا التراث العربى الذى يحمل فى طياته كل عوامل التجديد والتقدم من خلال اجدادنا واسلافنا نظراً لاهمية العقل وتحكيم البرهان العقلى فى قضايا عصورهم الامر الذى دفع بهم الى ساحة الانفتاح على ثقافات عصورهم ، ومكنهم من هضم تراث القدماء من اليونان والشرقيين وايجاد عمليه التوازن الحضارى والجمع بين هذه الثقافات والاضافة اليها ، اذن فقد تنبه ألمع المفكرين المحدثين الى هذه النقطة الهامة والركيزة الاساسية ونحن بسبيل انطلاقة فكرية وحضارية ، تتمثل فى فكر المفكرالمصرى الدكتور زكى نجيب محمود ، اذن ونحن فى هذا المجال لابد أن نأخذ بمعطيات العقل وهذا ما نبه اليه المفكرون المحدثون اذ اننا لو صرنا فى طريق التقليد مئات السنين وانحرفنا عن منهج العقل فلن نستطيع التقدم فى سبيل ارساء دعائم فلسفتنا العربية ، وكشف مواطن القوة والضعف بحيث نستطيع وصل ما انقطع [1] . وهذا يشير الى ان تراثنا العربى يكمن بداخلة عوامل التجديد ، ولكنه بحاجه الى رؤية جديدة لحل ما بداخلة وتضيف اليه من معطيات عصرنا ومما لا شك ان هذا التجديد يرتبط ارتباطا وثيقا بالعقل وهذا لم يقف امامه احد من فلاسفة العرب القدماء فنحن نجد فى فكرنا الفلسفى العربى بعض التيارات التى تعيننا اليوم على

---

[1] دكتور / عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ١٣ ط دار المعارف بمصر ١٩٧٦ م .

احداث الثورة العقلية كما هو عند الكندى والغزالى وابن سينا وابن رشد وعبد الرحمن بن خلدون ، بالاضافه الى مفكرى المعتزله العظام من امثال أبو الهزيل العلاف والنظام والجاحظ وغيرهم ولو ان فكرنا العربى والفلسفى ظل على مبادئه العقلية واسسة الفلسفية منذ هؤلاء حتى الان لاستطعنا ان نقطع شوطاً كبيراً فى مجال التجديد الفكرى والتقدم الثقافى والحضارى فى العصر الحديث ، وعلى ذلك فلا مانع من الرجوع الى بعض الجذور التى نجدها عند فريق من المفكرين والفلاسفة العرب لاحداث الصحوة العقلية لكن من الخطأ أيضا فهمها كما هى بصورتها كما تركها لنا اصحابها والا اصبح التجديد الذى ننشده تقليداً أيضا [١] اذن لابد من تجديد وتطوير هذه الجذور بما يتلائم مع عصرنا الحاضر واذا كان ذلك كذلك " فلا عجب ان يرجع المحدثون الى ماضيهم للاستمداد منه ، وان يجعلوا صوره الحضارية والثقافية الماثلة فى اذهانهم عاملاً من عوامل نهضتهم وتقدمهم [٢]

ومن الجدير بالذكر ان هناك بعض الجوانب السلبية والتى حدثت بسبب بعض عوامل التخلف الفكرى والحضارى فى عصور الانحطاط المتأخرة ، والتى يجب ان ننظر اليها بعين الاعتبار حتى لا نكرر مأساتنا ونحن فى سبيل وجود مخرج لاحداث التجديد الفكرى .. ومن ذلك ضرورة تغيير النظرة التقليدية . ازاء التفكير

---

[١] دكتور عاطف العراقى – ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ١٣ ط دار المعارف بمصر ١٩٧٦ .

[٢] د . دكتور شكرى نجار – النهضة الفلسفية فى العالم العربى الحديث – مجلة الفكر العربى
عدد (٤١) ص ١١٢ ١٩٨٦م.

الفلسفى اذ كان يوصف المشتغلون بالفلسفة فى عصور الانحطاط الفكرى بانهم مارقون عن الدين او ملحدون ، وقد كانت هذه التهم يوصف بها كل من تعاطى الفلسفة علما او تعليماً . كذلك لابد من التقريب بين المصطلحات التجريدية الفلسفية وبين معطيات الحياة العملية بالاضافة الى تبصير المجتمع بأهمية التفكير العلمى الفلسفى الذى يقوم على التحليل العقلى لمشكلاته المختلفه لايجاد حلول معقولة ، ومنطقية لها وكذلك ايجاد التوازن القيمى والاخلاقى بين الواقع الاجتماعى ومتطلبات أفراده .

وربما كانت هذه الامور من الاسس الهامة التى دفعت بجيل جديد فى نهضتها الحديثة والمعاصرة لتبنى الدعوة الى تحكم العقل واصلاح حياة الانسان من امثال الامام محمد عبده المتوفى عام ١٩٠٥هـ / والذى اعتبر النظر العقلى اصلاً من اصول الدين ، وبين أنه لا فرق بين الفلسفة الصحيحة والدين الكامل [١] لأن الفلسفة الصحيحة هى النظر فى الغايات والاسباب والمسببات ولأن الدين الكامل علم وذوق ، عقل وقلب وفكر ووجدان ، ويصعب ان يقوم بين الفلسفة والدين الكامل تعارض مادام كل منهما يعتمد على العقل فى تحديد اغراضة .[٢]

ومما لا شك ان هذه النزعة التحرورية الجديدة تجاه العقل وتجاه الفلسفة وجدت صداً كبيراً عند المفكرين المعاصرين فلم يكن محمد اقبال / ١٩٣٨ م والشيخ

---

[١] المصدر السابق – ص ١١٣.

[٢] نظرنا فى ذلك (١) محمد عبده : رسالة التوحيد – ط دار المعارف ١٩٨١ م.

مصطفى عبد الرازق وزكى نجيب محمود وطه حسين وعباس محمود العقاد وغيرهم اقل تقديراً للفلسفة ولأهمية التفكير العقلى وتحكم العقل فى مجال البحوث والدراسات الاسلامية والعربية ، وظهر جيل معاصر من كبار المفكرين والعلماء على هذا الدرب امثال استاذنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود الذى أزكى جانب العقل ، ودفع بالتفكير الفلسفى دفعه جديدة مشيراً بأهمية النظرة المنهجية الجديدة فى سبيل بعث تراثى وحضارى جديد واقتفى أثرة الآن استاذنا الكبير الدكتور عاطف العراقى فى مؤلفاته الكثيرة والضخمة وهو بحق مازال يحمل على اكتافة ثقل الثقافة العربية والاسلامية فى سبيل بث روح التجديد والتطوير بعد سنوات طويلة من التخلف الفكرى والحضارى .

ثانيا : العقل العربى :

العقل العربى هو بداية الطريق الذى بدأه الاستاذ الدكتور زكى نجيب محمود وانتهى اليه اذ يتضح للباحث أن هذا المفكر الكبير كان معنيا عناية فائقة بترسيخ مفاهيم العقل واستخدامه ووسائله فى مختلف الامور اذ ان العقل هو الوسيلة الوحيدة للوصول الى الغاية المنشودة فى البحث ، ولم يتحدث استاذنا الكبير عن العقل من فراغ ، بل استند فى تعريفاته ومفاهيمه ووسائلة الى منطق الشرع الاسلامى ، ومن هنا يبدأ يقول الدكتور زكى نجيب محمود – القرآن الكريم هو كتاب الاسلام وقد ورد فى الكتاب ان محمداً هو خاتم النبيين وبهذا كانت رسالة الاسلام هى اخر رسالة سماوية الى الانسان وتعليل ذلك ان الانسان بناء على العقيدة الاسلامية

نفسها قد أحيل الى احكام عقله ، كلما جدت له فى حياته مشكلات يريد لها حلاً بعد ان كانت تلك المشكلات كلما تراكمت هبطت الهدايه من السماء برسالة الى نبى ليهدى قومه الى سواء السبيل وحقيقة الامر هى ان الانسان على طول المدى جدير ان يواجه احداثاً طارئة غير مسبوقة باشياء لها ، ولا منصوص عليها فى الكتاب الموحى به من السماء . [1]

ولا شك ان هذا الرأى يشير الى ان مشكلات الحياه التى تواجه الانسان المسلم فى عصوره المختلفه لا يشترط ان يوجد لها حلول مباشرة فى النصوص الالهية الامر الذى يستدعى ضرورة تحكيم العقل ، واستخدام القياس بطرقة الكثيرة والمختلفة ، ومن هنا كان لنشأه علم اصول الفقة واستنتاج الاخكام من الادلة الشرعية دليلاً اكيداً على اهمية العقل والمنطق البرهانى فى حياة المسلم وركيزة هامة من ركائز التفكير العقلى والفلسفى فى الاسلام ، ومن هنا يريد الاسلام من المسلم ان يحتكم الى منطق العقل ، وكانت هذه هى المرة الاولى فى الرسالات الالهية ان يحال الانسان بحكم الرسالة نفسها على عقله كلما جدت مشكله لم يرد لحلها نص فى كتابها [1] ويتناول الاستاذ الدكتور زكى نجيب محمود العقل من

---

[1] د. زكى نجيب محمود – طريق العقل فى التراث الاسلامى (بحث منشور – ضمن ابحاث المؤتمر الدولى الاول – ص ١ كلية التربية جامعة عين شمس ١٩٨٢ م.

[1] د. زكى نجيب محمود – طريق العقل فى التراث الاسلامى ص ٢ .

زواياه المتعدده موضحا مقصوده ونتائجه فى هذا السياق ، فيتسائل . عن المقصود به أمور ثلاثه على وجه التخصيص .

أولها : استخدام منهج الاستدلال الذى يتيح للباحث ان يستخرج من النص القائم محتواه ، وذلك حين يكون ذلك المحتوى مضمراً فى الالفاظ وتركيبها ، حيث يحتاج ظهورة الى تحليل والتحليل عمليه عقلية .

وثانيها : قراءة الشواهد الحسية ، قراءة تؤدى الى فهمها وتعليلها على نحو يكون من شأنه حل المشكلة الطارئة .

وثالثها : النظر الى القيم – نظرة موضوعيه مطلقة– يعنى لا يجعلها اموراً ذاتيه تتغير مع الاهواء ، كما لا يجعلها مرهونه بظروف الزمان والمكان ، وما دام امرها كذلك فانه يصبح فى وضع الفقيه الموهوب ان يحكم على ما يعرض له من مواقف طارئة جديدة وغير منصوص عليها نصاً مباشراً صريحاً ، حكما يميز منه بين ما هو حق وما هو باطل اذن ركون المسلم الى عقله فيما يشكل عليه ، مما لم ترد فى شأنه نصوص هو الدعامة الاولى فى الوقفه العقلية فى الاسلام ، تلك الوقفه التى اقام عليها حضارته وثقافته على امتداد تاريخة خلال القرون التى شهدت قوته وقدرته على الابداع [1]

---

[1] د. زكى نجيب محمود " طريقة العقل فى التراث الاسلامى ص ٢

ربما كانت هذه الوقفه العقلية الاسلامية من العوامل الاساسية فى سبيل التوحيد والدمج بين ثقافتين او حضارتين كانتا متنافرتين قديماً وقامت بينهما حروب طويلة وساخنه وهى حضارتى الفرس والروم . أذ ان العقلية الاسلامية استطاعت التوحيد والدمج بينهما فى ثقافة وحضارة واحدة تعبر عن الوحدة الانسانية وهى الثقافة والحضارة الاسلامية والعربية ، ومما لا شك ان الايمان الجديد بظهور الاسلام واعتداد المسلم بديانته وعقيدته ادت الى هذا اللون الجديد من الحضارة الاسلامية فى عصورها الاولى ومما كانت تنطوى عليه من قوة وقدرة على الابداع والتطوير . اذن فللعقل دور كبير فى الثقافة الاسلامية والقدرة على تطوير حضارة العرب قديماً وفى العصر الحديث فالقدرة على توليد الافكار والابتكار والدمج بين الثقافات وتوحيد ذلك فى ثقافة فنيه رائعة هو دور العقل لذلك ذهب هذا المفكر الكبير من ناحية اخرى الى ان القرآن الكريم حض على العملية العقلية التى هى العملية العلمية ، لأن الدين ليس علماً من العلوم ، لان العلوم ليست رسالته ، لكن رسالة الدين رسالة أخلاقية ، رسالة تنظم السلوك الانسانى ، واعظم ما يفخر به الدين

الاسلامى هو انــه يحـث النـاس علـى ان يعملـوا عقولهـم - فيكتشـفوا قوانيـن الكـون وليس هذا الكتاب الذى يقول للناس قوانين الكون[1]

لقد جاء القرآن الكريم لكـى يـزود المسـلم بـالحض والحفـز والتشـجيع علـى التفكير فى الكون ، وهذا التفكير ليس كما يراه البعض ان يجلس المرء علـى المقعد فى بيته ويفكر فى الكون ، لكن التفكير هنا يعنى ان يبحث المرء بحثاً علمياً فى هـذه الظاهرة او تلك [2] وان كان ليس المطلوب من كل مسلم هذا اللون من البحث وانمـا من لدية القدرة على البحث واستعمال العمليات والتدابير العلمية ، ولذلك وجدنـا لهـذا التفكير العلمى الذى منشاؤه العقل العديـد مـن الاتجاهـات والتجـارب والاختيـارات بـل والنظريات العلمية فى العلوم الطبيعيـة مـن كيميـاء وعلـوم الطـب والصيدلـة والنبـات والفلك والعلوم الرياضية وغير ذلك .

ثالثا : الموضوعية فى التفكير والحكم على طبائع الاشياء :

مـن اهـم وسـائل البحـث العلمـى التجـرد والموضوعيـه فـى تنــاول الظـواهـر الانسـانية والطبيعيـة والحكـم عليهـا دون التـأثر بطبيعـة العصـر ومـا يـروج فيـه مـن تيارات وافكار سياسية واجتماعية وهـذا مـا اشـار اليـه مفكرنـا الكبـير الدكتـور زكـى

---

[1] د . زكى نجيب محمود - العقل العربى والثقافة العربية - بحث منشور بمجلة المستقبل العربى ص ١٢٣ - العدد (١١٠) ابريل ١٩٨٨م.

[2] المصدر السابق ص ١٢٣ ، ص ١٢٤ .

نجيب محمود اذ يرى ان لمن يؤرخون للفلسفة أساليب شتى فمنهم وهؤلاء هم الكثرة الغالية من يتجرد عن افكار عصرة ، ويسقط من حسابه كل ما قد اكتسبه المعارف الانسانية على تعاقب الزمن ليرتد الى العصر الذى يؤرخة مما بدا ، فيغمس نفسه غمساً فى الظروف التى احاطت به حتى ينظر الى كل شئ بأعين اهله فعندئذ يزن الفكر بميزان زمانها ، وفى هذا عدل اذ ماذا يكون الاجحاف بمفكر ، اذا لم يكن هو ان يحاسب بافكار لم تكن تطرأ لأحد فى عصره على بال .

ومنهم من يقيس القديم على الجديد ، ليعرف مدى صلاحية الفكرة القديمة لو انها انخرطت فى زمرة الافكار القائمة نعم ان فى ذلك اجحافا بالمفكر القديم ولكنه كذلك نافع للدارسين وللناس اجمعين ، اذا ماذا تكون الافكار الا خططا للعمل ؟ ثم ماذا يجدى ان ادرس فكرة لم يعد فى وسعها ان تخطط عملاً وهل من العدل ان انصف المفكر القديم على حساب المفكر الجديد ؟ واذن فاصحاب هذه الطريقة الثانية فى كتاب تاريخ الفلسفة الا يتحرجون ان يجالسوا رجال الفكر جميعاً ، قديمهم وجديدهم على مائدة واحدة يناقش بعضهم بعضاً ، كانما السنون لم تفرق بين عهودهم ، وذلك كله ابتغاء الحق ، فلئن كانت الطريقة الاولى تحقق العداله فى تناول المفكرين ، فان الطريقة الثانية تناصر الحق حيثما كان . لكن الطريقتين معاً موضوعتان فى المنهج ، لأن المؤرخ فى كليتهما لا يدخل فى المعركة بشخصيه ، بل كل همه ان يجئ باللاعبين فى الملعب ثم يقذف بالكرة بينهم ليرى كيف يلعبون دون أن يأخذ هو نفسه نصيب فى العب ، واذن فهناك اسلوب ثالث لكتابة تاريخ الفلسفة ،

يتناول به صاحبة الافكار من زاوله له خاصة ، فانما هو يجعل من عقيدته الشخصية عدسة تمر خلالها الاشعة التالية من خارج ، فتنكسر هنا وتستقيم هناك ، قبل ان يؤذن لها بالدخول ، وبعدئذ تدخل الافكار لتجد نفسها قد اصبت فى قوالب اعدهـا لهـا المؤرخ وما يستحيل عليه الاستواء فى تلك القوالب ، حذف من الحظيرة حذفاً.[1]

وكلتا الطريقتين فى ميدان البحث العلمى فى تاريخ الفكر الفلسفى فى رأى مفكرنا الكبير تؤديان الى هدف واحد الا وهو الوصول الى الغاية القصوى فى توضيح المفاهيم الانسانية فى تطوير الثقافات واصول الحضارات منذ القديم حتى العصور الحديثة وربما يؤدى المنهج فى التفكير والبحث الى فكرة هامة وهو الاتفاق المنهجى فى دراسة القيم والاخلاق .

وهذا ما تفيده بعض الدراسات التى يقوم بها أحد المفكرين فى تاريخ الحضارات الانسانية ، من امثال هنرى توماس فى كتابه عن اعالم الفلاسفة وكيف نفهمهم ، فهو رجل مؤمن بطائفه من القيم الانسانية – وهى نفسها القيم التى سارت فى الديانات العظمى ، ونستخلص من ذلك اعلام الفلاسفة فى مختلف العصور ومن شتى المذاهب انما يختلفون مخالفة الاداء لكنهم يتفقون على المعانى الكبرى التى دعوا اليها ، وكلها معا تلتقى فى الدعوى الى كرامة الانسان وحريته والى الاخاء والصفاء والمحبة بين البشر على اختلافهم لونا وجنسا وموطناً وعقيدة ، وانه لتيار

---

[1] د . زكى نجيب محمود – اعلام الفلسفة وكيف نفهمهم تأليف هنرى توماس – المقدمة – ص ١ ، ص ٢ .

واحد متصل ، تيار من الاخلاقية التى لم يختلف فيها نبى ولا فيلسوف ولا فنان ولا حكيم [١] ان الحقيقة تكون واحدة ، منظور اليها من جوانب متعدده ، وقد يكتبها يوذا بلغة ويكتبها كونفشيوس بلغة خرى ، ويكتبها سقراط وافلاطون وارسطو بلغة ثالثه وبتهوفن او باخ بلغة رابعة ورفائيل ومايكل انجلو بلغة خامسة – وهكذا لكن هذه اللغات المختلفة ترجمات لأصل واحد [٢] أذن الموضوعية فى التفكير والبحث تعنى وتفيد أن الاصول تكاد تكون واحدة ، فهناك وحدة فى القيم والاخلاق وفى المعرفة بل فى الحقيقة الكبرى التى تتعمق بواطن الوجود والكون بأثره وان اختلفت الوسائل الموصله اليها وهذه الحقيقة الواحدة ، والوحدة المؤلفه بين معانى الاشياء هو ما يؤمن به مفكرنا الكبير ولذلك يقرر ان القيم الانسانية العليا قائمة منذ الازل والى الابد ، وجهد المفكر هو ان يراها ليصفها بالطريقة التى تلائمه، وتلائم قومه ، فكأنما الله يخاطب البشر جميعاً بلغة واحدة ، هى هذا الكون العظيم ، وكأنما الناس جميعاً يستجيبون للدعوة بطريقة واحدة ، وان تعددت طرائق التعبير عنها ، حتى لقد ذهب بعض الفلاسفة الى حد القول ان الأنسانية كلها رجل واحد ، تعددت أطرافة فتعددت وظائفه لكن التوجيه واحد ، والهدف واحد ، والمقياس واحد [٣]

ومما لا شك ان هذا الفهم من جانب مفكرنا الكبير للموضوعيه فى البحث وتناول تاريخ الفلسفة وتجارب الشعوب والامم الانسانية .

---

[١] المصدر السابق – ص ٣ .

[٢] نفس المصدر – ص ٣ .

ليس مختلفاً كل الاختلاف مع سائر النظريات الفكرية والفلسفية عند المفكرين المصريين المعاصرين ، وهذا ايضا ما تشكله النظرة الفلسفية عند المستنيرين المعاصرين اذ يرون ان " التجارب البشرية مطردة وقوانين التاريخ وتطور المجتمعات واحدة ، لذلك يمكننا فهمها بصرف النظر عن اختلاف العصور والاجيال فنحن قادرون على تذوق الآداب القديمة وفهم الفلسفات الماضية وادراك المواقف الانسانية للعصور السالفة فالماهيات واحدة ، والمعانى قائمة ومستقلة عن حواملها التاريخية ويمكن ادراكها بالحدس ويكفى اعادة بناء الموقف ، وعيش التجربة ، واتحاذ الذات بموضوعها ، ويتفق على حدس الماهيات سائر المفكرين دون ما خلاف على النتائج وتلك هى الموضوعيه التى تعنى العودة الى الاشياء ذاتها ، وليس تطابق الحكم الصورى مع الواقع المادى [1] لأن هذا لا يحدث الا مع التجربة المعاشة . طبقاً لظروف كل عصر من العصور ولكل حضارة من الحضارات . فتمثل الموضوعيه فى البحث ودراسة تاريخ الحضارات والثقافات البشرية والحكم على طبائع الامور مطلب كل باحث وفيلسوف يقف على قمة التفكير الانسانى كما يمثله هذا المفكر العربى الكبير .

رابعا : العقل بين الوجدان والعاطفة :

---

(۴) المصدر السابق – ص ٤ .

(١) د . حسن حنفى : متى تموت الفلسفة ومتى تحيا ؟ بحث منشور بمجلة علم الفكر ص ٢١٢-٢١٣. العد ٣ م (١٥) ديسمبر ١٩٨٤ .

مرة ثانية ... ماذا عن العقل ومكانته فى حياتنا، وبين مشاعرنا ووجداننا وعواطفنا

ان المشتغل بالتراث الفلسفى بصفة عامة والعربى بصفة خاصة لابد له هو ان يقف وقفه تأمل قد تطول وقد تقصر ، ليراجع المنهج الذى يسير عليه ، وينظر من خلاله الى هذه المشكلة او تلك المشكلات ، ونحن بحاجة الى ان تقف لتناقش الجوانب التى تريد البحث فيها حتى يكون لدينا بعد ذلك المنهج الذى ندعو اليه [1] الا وهو المنهج العقلى ، وضرورة تمسكنا به قبل ان تخطو خطوة واحدة فى حياتنا المعاصرة على اختلاف زواياها وابعادها وفى تفكيرنا [2]

ومما لا شك ان كبار المفكرين المعاصرين لم يألو جهداً فى التنبيه الى ضرورة الرجوع الى العقل ، والتميز بين احكامة الموضوعية البرهانية وبين احكام السعادة والعاطفة والوجدان ، ولقد كان الشيخ مصطفى عبد الرازق / ١٩٤٧ من كبار المفكرين المحدثين الذين نبهو الى مشروعية العقل فى الدين والشريعة ودورة العميق فى مناقشة احكامة لقد كان شديد الايمان بالعقل ومكانته ، مما جعل فكره صافياً بعيداً عن الاوهام والخرافات والجهل [3] وعلى ذلك فقد عرف العقل حدوده ودورة فى الدين والشريعة ويرى الشيخ مصطفى عبد الرازق ان الدين له جانبان : الاصول التى لا تتبدل والشرائع التى تتفاوت بين الانبياء وهى هدى ما لم تنتسخ ، والاسلام جمع بين الدين والشريعة ، أما الدين فقد استوفاه الله كله فى كتابه الكريم

---

(1) د . عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق ص ١٥ ط دار المعارف ١٩٨٣ .

(2) د.عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص ١٤ مط دار المعارف ١٩٨٠

(3) د. على عبد الفتاح المغربى : المفكر الاسلامى المعاصر (مصطفى عبد الرازق) ص ٢٨ ط دار المعارف ٨٥م.

ولم يكل الناس الى عقولهم فى شئ منه ، واما الشريعة فقد استوفى اصولها ثم ترك للنظر الاجتهادى تفاصيلها [1] لقد أكد الدين دور العقل فى المسائل الشرعية العملية ودعى اليه وقد ورد فى الكتاب والسنه الثناء على الحكمة والحكم والتنوية بفضلها ، فعهد بذلك لانتعاش النظر العقلى فى الشئون العملية [2] وان كان القرآن الكريم نهى المسلمين عن الجدل فى الامور الاعتقادية فأن للعقل دور فى الايمان ، فالايمان القائم على التصديق والتسليم لا يخلو من معرفة وعلم ، والعقل هو طريق الى معرفة الدين [3] .

واذا كان مفكرنا الكبير الدكتور زكى نجيب محمود والشيخ مصطفى عبد الرازق قد رأينا دور العقل واهميته فى الدين والشرع فلم يشذ أحد منهما فى هذا الدور اذ سبق الى ذلك كبار المفكرين والمصلحين المحدثين والمعاصرين من قبلهما من امثال محمد اقبال ، ومحمد عبده ، وجمال الدين الافغانى ، اذ اكد كل من هؤلاء دور العقل فى تطوير الفكر الاسلامى والتقريب بين معطيات العلم ومبادئ العقيدة فى الحث على البحث والابداع والتطوير [4] وكأنهم ينطقون معاً فى عبارة صريحة " ان الذين يفكون العقول من اغلالها يمهدون لها السبيل الى الحق، والدين من اسمى

---

(1) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ١١٣-١١٤ ط مكتبه النهضة المصرية ٦٦ م.

(2) المصدر السابق ص ١٢٢ .

(3) د . على عبد الفتاح المغربى : المفكر الاسلامى المعاصر ص ٦١ .

(4) لمزيد من الدراسة راجع محمد اقبال – تجديد التفكير الدينى فى الاسلام ترجمة عباس محمود ط لجنة التأليف ١٩٦٨ – كذلك نظرنا ايلز ليكتنستادتر – الاسلام والعصر الحديث ترجمة عبد الحميد سليم ط ١٩٨١ م.

الحقائق فى هذا الوجود [١] لكن لمفكرنا الكبير زكى نجيب محمود وقفه فلسفية من دور العقل فى حياتنا المعاصرة - اى مكانة هذا العقل ودورة بين اوساط الناس او بين الوجدان والعاطفة فى هذه الاوساط نافذاً محللا معبراً عن خبايا النفوس والاوهام ، اذ يرى ان كثيراً من الناس على عداوة حادة مع العقل ، وبالتالى فهم على عداوة لكل ما يترتب على العقل من علوم ، ومن منهجية النظر ، ودقة التخطيط والتدبير، وعلى سبيل المثال اذا انطلق صاروخ يغزو الفضاء ويهبط على القمر ، تمنى الناس من اعماق انفسهم لو ان هذه التجربة فشلت [٢] وهكذا فى سائر المسائل التى يكون للعقل وللاختراع الذى يشبه المعجزات دور كبير فيها ، وكأن مضجع العلم الجاد خشن تحت جلودنا وينتقد الدكتور زكى نجيب محمود هذا الاتجاه المعادى للعلم الذى هو ثمرة النظر العقلى وهو ما يؤدى الى تخلفنا فيرى ان الرأى السائد فينا هو أن العلم يعوق مجرى الحياة ، فليست وسيلتنا الى النجاح فى أى ميدان نشا، ، ميدان العمل او ميدان السياسة او غيرها هى ان ندفق وندقق والا لما بلغنا من الطريق أدناه ان الساعات التى يصرفها الدارس العلمى فى مشكلة واحدة من المشكلات النظرية كفيلة ان يقفز بها العمليون الى الذرى مالاً وجاهاً وقوة ، اليس لكل شئ معيار يقاس به ؟

---

[١] د . على عبد الفتاح المغربى : المفكر الاسلامى المعاصر ص ٦١.

[٢] د. زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ص ١٣٩ - الكتاب السابع والعشرون من سلسلة الكتاب العربى ابريل ١٩٩٠م.

ان المعيار السائد بيننا هو كم يعود هذا العمل المعين على صاحبة من نفوذ وسلطان وثراء ، ولما كان الاغلب الا يعود العلم على اصحابه من هذه الاشياء بمحصول وفير، كان لهؤلاء المنزلة الثانية فى مجتمعنا ، وهذا على أحسن الفروض [1] ويتناول المفكر الكبير زكى نجيب محمود علاقة العقل بالوجدان وهل هذه العلاقة تألف وتكامل ام انها علاقة تضاد وتنافر كما هو سائد بين الناس ؟

الرأى الشائع فينا هو أن العقل بعلومه عدو للوجدان والمشاعر والعواطف ، فسحقاً للعقل ومناهجة ونتائجة ، أنه من المصادفة أن نجد بيننا الف شاعر وقلماً ، نجد عالماً واحداً انه لما كثرة علوم الغرب وامتلأت الدنيا بأجهزته والاته قلنا عنه انه مادى لعين ، وأما نحن بما نسبح فيه من ملكوت الوجدان فروحانيون اتقياء وأصفياء ، كأنما العلم من وحى الشيطان ، وكأنما أجهزته وآلاته ركبتها الأبالسة ، وحذاراً أن نذكر أمام هؤلاء الناس أن العلم فى هذه الالات هو عقل تجسد أو هو روح ظهرت فيها ابداعاته ليصبح مشهوداً بعد أن كان كامناً خفياً ، أن اغلب الناس من حولنا هم اقرب الى الظن بأن الحقيقة ينطق بها البلهاء ، قبل ان ينطق بها العلماء ، ذكاء العقل اذا توقد خشى الناس لعنته لانه نافذ الى الاعماق ، هم يريدون اخذ الأمور بالبركة من اسطحها لا من أعماقها ، وهم يشككون فى أن يستقر العقل على عقيدة ، وهم يريدون عقيدة خلصت من شوائب الشك والبحث .

---

(1) د. زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ص ١٤٠-١٤١

أن اعمال العقل عند الناس مجلبة للشقاء ، لأن الحياة عندهم تسلم زمامها الى الذين يقبلونها كما ترد اليهم عن عمى وصمم . إن اكثر الناس يؤذيهم ان يكون الكون سائراً على قانون محكم ، ويسعدها أن يكون هذا القانون العوبة يلهو بها أرباب القلوب الطيبه .[1]

بهذه النظرية التحليلية النقدية الفاحصة عن اتجاهات الناس فى مجتمعاتنا تبين ان مفكرنا الكبير زكى نجيب محمود استطاع تحليل جوانب النفس وبواطن الخلق من الناس اذ كثيراً ما يلجأ الناس الى الركون الى الوجدان والعاطفة والمشاعر أخذاً بمبدأ البركة . حيث ان الحكم العقلى برهانى فى كل شئ وهو ثمرة من ثمرات التفكير ، والذى يثمر العلم الذى ينفذ الى حقائق الاشياء لاكتشاف قوانيها التى تحكمها .

وهذا صعب المثال والفهم لدى الكثيرين من الناس فى مجتمعاتنا المعاصرة وان لعب الوجدان والعاطفة ادواراً كثيرة فى حياتنا فان للعقل دوراً كبيراً لأنه ملكة الهية خص الله تعالى بها الانسان دون سائر المخلوقات واشار اليها الوحى الالهى وحث على استخدامة فى امور حياتنا وما ينتج عن استخدامة من ثمرات العلوم المختلفة وما فيها من أبداع واختراع بغض النظر عما اذا كانت هذه الاختراعات شرقية ام غربية ، فنحن مطالبون بالعقل وعليه التكاليف الشرعية لذلك ، وهذه هى دعوة مفكرنا الكبيرة فى هذا الصدد وبذلك يصبح هناك تآلف بين الوجدان والمشاعر

---

[1] المصدر السابق ص ١٤١ - ١٤٢

والعاطفقة وبين العقل ، ان ما يقلل من قدرة العقل العربى على التفكير والانطلاق فى حاضرنا المعاصر ، ما نغرق فيه من رومانسية معتقدين انها تنطوى على نوع من الابداع فى تفكرنا وانطلاقنا ، لذلك فان مفكرنا الدكتور زكى محمود ينظر الى الرومانسية العربية نظرة اخرى فيقول " انما اردت من معناها جانباً اخر هو الصورة عن العاطفة فى الاتجاه وفى السلوك لا عن العقل [1]

ونحن فى حاضرنا الثقافى والعملى رومانسيون بمعنى الدفعه الغريزية والنفور من كل ما يحيط بالتفكير العقلى من ضوابط وحدود فالرومانسية فى جوهرها ضيق بالقواعد والقوانين ، حتى لو كانت هذه القواعد والقوانين قد وضعت لضبط معايير الاخلاق ومعايير الفنون اذ ان وسيلة الرومانسى فى ادراك ما يدركة هى وجدانه لا منطق عقلة ، فما ينبض به القلب هو الحق ، اماما قد يملية عليك منطق العقل مرفوض اذا ما جاء مخالفاً لما قد مالت اليه العاطفة [2] هذه المعايشة الصادقة وهذا التعبير الدقيق لحاضرنا الفكرى والثقافى انما يدل على مدى ما وصلنا اليه من انصراف عن مقتضيات التفكير العلمى الذى هو ثمرة من ثمرات العقل ولو اننا حاولنا ايجاد نوع من التوازن بين العقل والعاطفة والوجدان ، لامكننا ان نقول اننا رجعنا الى ما كان عليه اسلافنا فى تفكيرهم العقلى ونظرياتهم الفلسفية وابداعهم فى مجال العلم والادب والفن ، وفى مضمار الحضارة العربية والاسلامية .

---

(١) المصدر السابق : ص ١٤٢ .

(٢) نفس المصدر ص ١٤٢ .

من هنا كانت دعوة مفكرنا الكبير زكى نجيب محمود فى محيط الاطار العلمى والفكر الفلسفى الذى وضعه الى ضرورة ايجاد نوع من التوازن والملائمة بين ما هو عقلى يتمثل فى القواعد والقوانين العقلية ، وبين ما هو وجدانى وعاطفى وغريزى متمثل فيما ينبض به القلب والشعور والعاطفة ، هذا ان كنا حقاً فى سبيل بناء حضارة وايجاد ثقافة عربية واسلامية معاصرة .

خامسا : الاطار المنهجى لنظرية التوازن فى الثقافة العربية :

اذا كانت الحضارة هى التحديد المادى والمرئى الثقافى لامه من الامم[1] فان ذلك قد يسمح بقدر من الحوار والتوازن والاحتكاك بين العناصر الحضارية بعضها بالبعض الاخر بل قد يؤدى الى ايجاد نوع من التباين ، بقدر ما قد يؤدى الى نوع من المزج والتبادل فى الخبرات فى سائر المجالات واذا كان هناك من خصائص ومميزات حضارية معينه متوفرة فى تراثنا العربى والاسلامى ، فان هذا يسترعى ضرورة استخدام الاصول المنهجية الدقيقة والتى عرفنا ما لدى اسلافنا فى العلوم الطبيعية والانسانية ، أو اكتشافها واعادة توظيفها فى مجال البحث العلمى والتفكير العقلى او النظر الفلسفى ، لقد تنبه العلامة عبد الرحمن بن خلدون /٨٠٨/ هـ الى هذا الاطار المنهجى العلمى حين استطاع اعادة توظيف الاصول المنهجية الاسلامية وتطريق ذلك فى دراساته العميقة عن التاريخ وعلم العمران البشرى (علم الاجتماع)

---

[1] د. صلاح قنصوه : الغزو الثقافى وحوار الحضارات مجلة المنار عدد (٣١) ص ١٢١-١٩٨٧م

وذلك بتفريغ قواعد المنطق الاصولى والقياس الاسلامى من مضامنه الشرعية والدينيه وتطبيقة على مجريات الاحداث الاجتماعية والتاريخية فى حياة الامم والشعوب وتعليل قيام الدول وزوال الممالك ، وهو قياس الغائب بالشاهد او الأمثال بالامثال والاشياء بالنظائر [1]

وهذا المثال الموجز ربما يدفعنا الى ضرورة اعادة هذا المجال فى حياتنا الفكرية والحضارية المعاصرة بهذا الاطار المنهجى الجديد هو ما يجب ان نتمثله فى حياتنا الثقافية او الحضارية الجديدة ففى الفلسفة اليونانية كان الفيلسوف اليونانى يقف من الطبيعة موقف المتأمل المندهش .[2]

اما فى الفلسفة الغربية الاوربية الحديثة فان الفيلسوف قد تخلص سريعاً من الموقف التأملى نحو الطبيعة وازال عنها كل طابع مقدس ، لكى يسيطر عليها ويسخرها لخدمة البشرية ، وفى الحضارة الاوربية اصبحت الطبيعة آله ضخمة مكتوبة بلغة رياضية ، لذلك يجب معرفة قوانينها حتى يتثنى السيطرة عليها وتسخيرها لخدمة الانسان [3] واذا قابلنا بين هذه الحضارات الثلاثة اليونانينة والاسلامية العربيه

---

(1) لمزيد من الدراسة انظر : ابن خلدون : المقدمة ص ٣٥ ط بيروت بدون تاريخ
د . محمد محمود أبو قحف – المنهج النقدى عند بن خلدون بحث منشور بمجلة كلية الآداب جامعة الزقازيق – العدد ٥ ابريل ٩١ .

(2) لمزيد من الدراسة : يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢١٤ ط دار القلم ببيروت

(3) د . جورج زيناتى : الفلسفة العربية كمؤشر حضارى مجلة الفكر العربى والفلسفى عدد ٤١ ص ٢٤٨ ط معهد الانماء العربى ببيروت ١٩٨٦م.

والحديثه الاوروبية ، فاننا ندرك ان المفكر العربى المسلم القديم قد نأى بنفسة وفكره عن موقف المتأمل المندهش كذلك لم ينظر الى الطبيعة والكون نظرة تسخير او عبادة ، لكنه ادراك ان هذا الكون وهذه الطبيعة من صنع الله تعالى ومن خلقة ، وان الله تعالى حث على ضرورة النظر فيها واستغلالها لخدمة الانسان قال تعالى "قل سيروا فى الارض فانظروا كيف بدأ الخلق " سورة الروم آية (٤٢) كذلك ليزداد الانسان ايمانا بقدرة الخالق ووحدانيته وقدرته فى خلقة ، ولا شك ان هذه المفهوم الاسلامى القديم هو ما ينادى به كبار مفكرينا المحدثين والمعاصرين من امثال محمد عبده ، ومحمد إقبال ، ومصطفى عبد الرازق ، زكى نجيب محمود ولا عجب ان يرجع العرب فى العصر الحديث الى ماضيهم للاستمداد منه وأن يجعلوا صورة الحضارة الماثلة فى أذهانهم عاملاً من عوامل نهضتهم وتقدمهم [1] والانفتاح على الحضارة العربية الحديثة . من اجل فهمها وهضمها والاضافه اليها والتوازن معطياتها المادية والفكرية ، واذا اتجهنا الى مواقف كل من الامام محمد عبد والدكتور زكى نجيب محمود فى اطار هذا التوازن المنهجى الجديد نجد ان هناك نوع من الاتفاق فى النظرة والموقف ويشير تشارلز ادمز - فى كتابه عن الاسلام والتجديد فى مصر الى ان الامام محمد عبده كمفكر مسلم بذل دوراً كبيراً من أجل توثيق العلاقة بين العقل والدين ، من خلال شرحة للتصور الاسلامى للعقيدة الاسلامية والتى كان يسعى دائماً لتقريرها ، وهى ان العقيدة محصت نواحى التطور الاسلامى المختلفة واعطت غذاءً روحيا للمذاهب المختلفة ، كما ان هذه العقيدة احدى علامات الرقى للعقل الانسانى ، تلك التى تعمل على عدم التطرف وانقاذ الانسان من الاخطاء ، وهذه العقيدة بلا شك تساعد العقل ، بقدر ما تفيد فى تحقيق

---

[1] د . شكرى النجار : النهضة الفلسفية فى العالم العربى الحديث ، مجلة الفكر العربى ص ١١٢ ط معهد الانماء العربى ببيروت عدد (٤١) ١٩٨٦م.

التعادل او التوازن بجانب الاعتقاد الصحيح [١] ويوضح المفكر الكبير زكى نجيب محمود هذا النوع من الاطار التعادلى التوازن فى الفكر والعقل والاعتقاد ، من خلال مستويات ثلاثة الطبيعى والقيمى الاخلاقى والعمل .

ففى المستوى الطبيعى ، تشكل مشكلة المواجهة بين الانسان والطبيعة حجر الزاوية فى النظرة التعادلية المتوازنة ، فبالنسبه للفلاسفة الغربيين لم يستوقف انظارهم شئ فى العلاقة بين الانسان والطبيعة بمقدار ما استوقفتهم عملية المعرفة كيف تتم للفرد حين يكتسب عن بيئته علما اما المفكر العربى فعلى ضوء ثقافته التقليدية المعرفية ، يرى ان هذه العلاقة ليست علاقة العارف بموضوع معرفته ، بل هى علاقة الفاعل بما ينصب عليه فعله ، أو قل هى اولاً علاقة الارادة بالفعل المراد[٢] اذن الطبيعة كمفهوم حضارى عند المفكر العربى المسلم هى مسرح للحركة الدائمة والنشاط والفاعلية اكثر منها موضوعا للنظر كما كان عند اليونان . اذن المعرفة العقلية النظرية فى ضوء الثقافة العربية وهو ما يجب ان يكون حاضرنا الآن فاعلية الارادة لها فيها الأولوية المنطقية – وهذا هو ما دعا اليه القرآن الكريم حيث ان القوانين والشرائع والاوامر والنواهى من قبيل الفعل ، لا من قبيل الفكر المجرد ، اذن المواجهة بين الفرد والطبيعة فى فكرنا العربى وفى المؤشر الحضارى العربى الاسلامى مواجهة فاعلة ارادية ، مقصودة ، لتحقيق هدف وغاية مراده . هذا

---

(١) Charles, C. Adams . Islame and Modernism in Egypt . p. 172.
Oxfor University London . 1933 .

(٢) د . زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ص ٥٥ – ٥٦ .

بموجب التوجيه القرآنى الايمانى العميق بالخالق تعالى والباعث على النظر والعمل[1] . هذا ما افتقدناه فى ثقافتنا العربية بالمعاصرة ، أن التوازن الفكرى والحضارى يتضح عندما نكشف ان اسلافنا من الفلاسفة والعلماء العرب الاقدمين استطاعوا دمج طرفى الفكر والعمل ، أو النظر والارادة الفاعلة ، فى كتاب ثقافى واحد [2] .

ومما لا شك ان القرآن الكريم اعظم كتاب الهى حث على التفكير العقلى والعمل بموجب الارادة الفاعلة فى الطبيعة والكون .

وبالنسبة للمستوى القيمى والاخلاقة نلاحظ مدى التمايز الواضح لهذا المستوى فى التراث الفكرى والحضارى الاسلامى وما من شك فى ان هذا بحاجة الى ابراز معالمه الاساسية فى حاضرنا الثقافى والاخلاقى المعاصر ففى العصر الذى اشتد فيه عنصرية اللون والجنس والدين ، وازداد البطش وأتسع الظلم ، نجد فى تراثنا الفكرى ما يضع بين ايدينا وقفه مثل فيها التسامح وفيها العدل والاعتدال وفيها المساواة وفيها تدرج القيم من اعلى لأدنى ، ولو نسجنا من هذه الخيوط نسجاً ثقافياً يتناول قضايا عصرنا لكان لنا بذلك ما يصح ان توصف بسببه اننا امة الاعتدال

(1) المصدر السابق ص ٥٦ .

(2) د . زكى نجيب محمود : حول العقل العربى والثقافه العربية – مجلة المستقبل العربى ص ١٢٣ – ١٢٤

فى الفكر والعمل ، أمه تجمع بين العقل والدين بين الدنيا والآخرة ، وبين الفرد والجماعة .[1]

وهذا المستوى القيمى معيار متوازن يتمشى مع طبيعة المستوى الحضارى الذى تتمتع به امه من الامم ، كالامة الاسلامية والعربية .

وعفى ذلك فإنه كان محور المواجهة بين الانسان وما يحيط به عند الاوروبيين المحدثين والمعاصرين هو العلم فإنه بالنسبه لنا بالإضافه الى ذلك فان محور المواجهة أيضا هو الأخلاق – أى تبنى مبادئ السلوك الصحيح تجاه المواقف. ولعل أهم الاضافات التى اضافتها الثقافة العربية وهى صادرة عن العقيدة الاسلامية وتنظيمها الاخلاقي للفعل الفعل ، بعد ان كانت قبل ذلك مقصورة على النية والضمير ، وان كانت اخلاقية الفعل لا تنافى اخلاقية الضمير ، بل تضاف اليها لتزيد عليها ولا شك ان اخلاقية الفعل تخرج بالفرد من فرديته لتجعل منه مواطناً صالحاً ، وعضواً فى جماعة صالحة .[2] يفعل ويتفاعل معها ، وبذلك يصبح هناك نوع من التلائم والتوافق والامتزاج بين الفرد والجماعة وهذا ما يؤكده الاسلام فى نطاق التكافل والتعاون الاجتماعى وهذا مبدأ اسلامى معروف قال النبى صلى الله عليه وسلم "المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً " [3]

---

(1) د. زكى نجيب محمود : نافذة على فلفة العصر ص ٢٠٥ .

(2) المصدر السابق : ص ٥٧ .

(3) صحيح البخارى – رواه البخارى – الترمزى وهو حديث حسن .

وعلى هذا المستوى فان مهمة الفيلسوف والمفكر العربى المسلم فى عصرنا الحاضر يدل ان يتناول افكاراً عقليه ليرى كيف جاءت وعلى أى نحو تنساق فى بناء واحد أن يتناول قيماً نرى كيف يتصل بعضها اتصال الاعم بالاخص ، لتكون فى النهاية مرشداً علمياً للسلوك الانسانى فى محيطة الاجتماعى والطبيعى على حد سواء .[1] بهذا المستوى القيمى الاخلاقى ، فان المؤشر الحضارى الاسلامى يتمثل فى الاستعلاء بالاخلاقيات العامة سواء كانت هذه الاخلاقيات ماثله فى تصرفات الجماعة وفى حياتهم ، أو كانت تمثل المثل العليا التى تنادى بها الجماعة وتنشدها العقول المفكرة ولقد حرم الاسلام الرق والاستعباد ، ودعا الى الخير والعمل الصالح والاصلاح العام [2] وهذا ايضا ما يجب ان يضعه المفكر العربى امام عينيه وهو بسبيل بناء فكرى حضارى جديد ، وعلى المستوى الثالث العلم والعمل ، فهذا ما يشير اليه المؤشر الحضارى العربى والاسلامى ، وعلم أصول الفقة هو العلم المنظم الجامع لجانبى العلم والعمل - وعلى ذلك فالفقة كعلم اسلامى إطار منهجى عظيم يمكن من خلالة تطوير الجوانب السلوكية والمعاملات فى حياتنا المعاصرة - بالاجتهاد والقياس وغير ذلك من الوسائل التى تنتجها الشريعة الاسلامية لذلك فهذا العلم (علم اصول الفقة) من اعظم ما اخرجته الحضارة الاسلامية من حيث هو علم

---

[1] د . زكى نجيب محمود نافذة على فلسفة العصر ص ٥١ كذلك انظر د . زكريا ابراهيم " المشكلة الخلقية " (اماكن متفرقة) ط دار المعارف ١٩٨٠م.

[2] د . احمد سليم : مقدمة لتاريخ الفكر العلمى مجلة علم المعرفة عدد (١٣١) ص ٥٣ ط المجلس الوطنى للثقافة والاداب بالكويت ١٩٨٨م.

مستقل ، بلغة علميه وعقلية دقيقة ، ويتضح فيه الانسان الداخلى من حيث هو فعل وسلوك [1] واذا كان الفقة يشكل اطارا منهجيا لجانبى العلم والعمل فى الاصول والفروع بالنسبى للنواحى الخارجية والداخلية ، فان مفكرنا الكبير زكى نجيب محمود لم يغفل هذا الجانب الهام وهو يحاول تشكيل الاطار المنهجى والعلمى للحياة العربية والاسلامية المعاصرة ، فكلمة العلم تشير فى الثقافة الاسلامية العربية الى ما تحته عمل ، كما ان كلمة العمل تعنى ما يسبقة العلم به ، هذا فى استخدامة الخارجى ، اما الاستخدام الداخلى فيشير الى الذاتيه الخاصة بالفرد ، وتعنى كما اشار الغزالى /٥٠٥/ هـ الى تحقيق السعادة فى الآخره [2] ويوضح المفكر الكبير زكى نجيب محمود الدلالات الجديدة لكلمتى العلم والعمل ، فى الفكر الحديث والمعاصر فيرى ان العلم والعمل مفيد أن فى الدنيا والاخرة سواء تعلق ذلك بالعلوم الدينيه او الطبيعية ، أو الاكتشافات التى تشبع حاجات الافراد ، فى حياة كريمة وعلى ذلك يمكن استخدام دلالات الالفاظ (العلم والعمل) بمفهومات ومعانى جديدة يساير العصر الحاضر ، وذلك باستخدام الالفاظ التى هى دالة على رؤس الموضوعات استخداماً يساير العصر فى مفهوماته ومضموناته ، حتى ولو كانت هى نفسها الالفاظ التى استخدمها القدماء الاولون [3] ونحن بذلك يمكن ان نجمع بين الاصالة والمعاصرة ، وهذا يتطلب منا

---

[1] د . حسن حنفى : " التراث والتجديد " ص ٢٠٦ ط الانجلو المصرية ١٩٨٧م.

[2] لمزيد من الدراسة د . زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ص ٢٢٨ ومابعدها

[3] المصدر السابق ص ٢٢٩ .

اتمام ما سبق عند القدماء وانضاجة واكمـــال جوانبه [١] ثم تطويرة والاضافه اليه وهذا ما تدعوا اليه الدعوة الاسلامية التى تعنى انتشار التقدم مـع الحيـاة الحضاريـة الحديثة . [٢]

سادسا : نسق فكرى متكامل :

اذا اتجهنا الى دراسة الافكار الفلسفية والعلمية والدينيه عند مفكـرى العرب والمسلمين القدماء فاننا قد نلاحـظ مـدى التناسـق المنهجـى والمذهبـى عنـد اصحـاب الفرق والمذاهب الاسلامية ، فلاسفة وأصوليين وفقهاء ، وهذا ما اراد ابرازة مفكرنا الكربية الدكتور زكى نجيب محمود خلال بحثة العميق فى التراث الثقافى والحضـارى العربـى والاسـلامى اذ نلاحـظ ان المفكـر الكبـير يحـاول تعميـق هـذه الفكـرة – فكــرة التناسق المنهجى والعلمى فى دراسة حاضرنا الثقافى والحضارى ، كما كـان الوضـع عند اسلافنا من المفكرين العظـام ، اذ يبـدو هـذا النسـق الفكـرى المتكـامل مـن خـلال التناسق الفكرى والترتيب المنهجى للافكار والتعبيرات الخاصة بكل مذهب او فرقـة ، حتى لا يبدو اى تناقض فى قوالبها المنهجية فى نظر فرقة او مذهب على الاقل فقد وضع المعتزلة خمسة اصول عقائديه .شرحوا من خلالها اصول الشريعة وفروعها ، واجتهد كل فريق منهم فـى التوفيـق بيـن الدليـل العقلـى والنـص الشـرعى بنـاء علـى براهين وادله منطقية تعبر عن لون من الوان التناسق المذهبى فـى عقـائدهم ، كذلـك

---

[١] د . عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة بن طفيل ص ١٢ ط دار المعارف ١٩٨٣.

[٢] Abou Al Hassan Ali Nadawe .-Islam and the World P. 83 .

ذهب الاشعرية فى التوفيق بين الدليل الشرعى والدليل العقلى والاذعان للدليل الشرعى اذا ما تعارض معه دليل عقلى وفلسفى ، وهذا النسق المذهبى والفكرى نجده كذلك عند الفلاسفه فى محاولتهم التوفيق بين الفلسفة والدين وتأويل النصوص الدينيه بمصطلحات فلسفية او شرح النصوص فى ضوء النظريات الفلسفية كذلك نجد هذا اللون من التناسق المذهبى عند سائر المذاهب الفكرية الاخرى ، وان حدثت خلافات وصراعات حادة و بين هذه المذاهب بعضها والبعض الآخر .

فقد كان الخلاف بين المذاهب ، يعبر عن اختلاف فى وسائل الاستدلال وما يتعلق ببعض المسائل الفرعية اما الاصول الاعتقاديه فهذا ما يجب الحفاظ عليه دون شك ، الفلاسفة والاصوليون والفقهاء والشيعة والخوارج والصوفيه يكونون عصراً فكريا واحداً لان المسائل الرئيسية الموضوعه للبحث عندهم واحدة وبالمثل فان نظرة الى عصور الفكر المتعاقبه ، نجد عند اليونان سقراط وافلاطون وارسطو يكونون عصراً فكريا واحداً لان المسائل الرئيسية الموضوعيه عندهم للبحث واحدة ، لا لانهم اتفقوا فى الرأى حولها . فعلماء الكلام يكونون مدرسة واحدة ، لانهم كانوا يعيشون معاً عصراً فكرياً واُحداً ولان امهات المسائل التى عرضوها للنظر واحدة عندهم جميعاً على وجه التقريب ، لا انهم اجابوا عنها بجواب واحد ، كذلك قل فى جماعة الفقهاء والفلاسفة ، كذلك قل فى تاريخ الفكر الاوربى الحديث الى عصر النهضة الى يومنا هذا [١] فكان لكل قرن من الزمان مسائل رئيسية تنشأ فيختلفون

---

[١] د . زكى نجيب محمود : نافذه على فلسفة العسر ص ٤٤ .

فى حلولها ، لكن يتفقون فى جعلها موضوعا للبحث والنظر فيكونون بهذا ابناء عصر فكرى واحد [١] .

وقد كان هناك تواصل قوى ووثيق بين رجال المدارس الفكرية العربية الاسلامية حتى لتحسبهم فى كل شريحة زمنية اسرة واحدة اجتمعت تحت سقف واحد، فها هناك كتاب يصدر فى موضوع او مسألة معينة ، فلا يلبث ان يرد عليه ناقد هناك بكتابآخر ، وكأن الرجال يتنقلون بالفعل لمناظرة بعضهم البعض الآخر ، فيتبادلون الرأى قد يتفقون وقد يختلفون وكأنهم فى جامعة واحدة [٢]

وقد يتعدى النقاش بين رجال المذاهب حدود الزمان كما نجده قد حدث بين ابن رشد تهافت التهاف وبين الغزالى فى تهافت الفلاسفة وتهافت التهافت لقد اتاح هذا التنافس الفكرى العربى الفرصة لكى تلتقى الحضارات الاسلامية والعربية بسائر الحضارات والثقافات الاخرى الشرقية واليونانية ، لذلك نجد ان حضارتنا العربية جمعت ومزجت بين هذه الحضارات ، وقربت بين جانبى العلم والعمل من ناحية وبين الاستدلال العقلى من ناحية أخرى وقد ظهر هذا التناسق الفكرى والحضارى عبر الاجيال المتعاقبة والحياة العربية والاسلامية ويشير المفكرالكبير زكى نجيب محمود الى ناحية هامة فى هذا النطاق حيث ان هذا التنافس قد ظهر فى مسائل فرعية اخرى كثيرة ومنها عملية الدمج بين العملية الوجدانية والعملية العقلية فى كيان

---

[١] المصدر السابق ص ٤٤ .

[٢] المصدر السابق ص ٥٦٦ .

واحد والقدرة على هضم العقل وتوظيف النظر العقلى التوظيف الملائم لعقائدهم واتجاهاتهم المذهبية [1] ومما لا شك ان هذا الجانب الثقافى والعلمى فى التاريخ والحضارة العربية والاسلامية انما ظهر خلال الاحتكاك الحضارى بين النهضة العربية فى عصورها الاولى وبين سائر الحضارات والثقافات السابقة والمعاصرة لها من يونانية أو شرقية أو هندية او غير ذلك .

وهذا ما نستطيع تحقيقة فى ثقافتنا الحاضرة اذ انه عن طريق التناسق الفكرى الواحد تستطيع السير فى نطاق اتساق فكرية متكاملة وبالتالى نستطيع الاحتكاك بالثقافات والحضارات العالمية المعاصرة واحداث الثورة الفكرية فى نطاق التجديد او الجمع بين الاصالة والتجديد .

---

[1] د . زكى نجيب محمود : العقل العربى والثقافة العربي ص ١٢٧ .

خاتمة : نتائج الدراسة والبحث :

١. يتضح لنا من خلال هذه الدراسة التحليلية للعقل العربى والجوانب الرئيسية لتحديد الفكر العربى اننا مازلنا بحاجة الى تحديد الاطار العلمى والفكرى المناسب والذى يتواكب مع تطورات العصر الحاضر للنهوض بالفكر العربى والاسلامى فى العصر الحديث ، وانه باستطاعتنا تحقيق ذلك بناء على معطيات الفكر العربى والاسلامى الذى يأخذ بأسباب الحضارة الحديثة .

٢. هناك توازن بين العقل والوجدان الاسلامى والعربى ويمكن تحقيق النسق الفكر المتكامل يتمثل الموضوعيه فى الحكم على طبائع الأشياء .

المصادر العربية والاجنبية

أولا : المصادر العربية

١- ابن خلدون - المقدمة - ط بيروت بدون تاريخ .

٢- أحمد سليم سعيدان (دكتور) : مقدمة لتاريخ الفكر العلمى (مجلة عالم المعرفة) عدد ١٣١ ط المجلس الوطنى للثقافة بالكويت ١٩٨٨م .

٣- ايلزا ليكتنستادتر (دكتوره) الاسلام والعصر الحديث . ترجمة عبد الحميد سليم - ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨١م.

٤- البخارى : صحيح البخارى - ط الشعب بدون تاريخ .

٥- جورج زيناتى (دكتور) : الفلسفة الغربية كمؤشر حضارى (مجلة الفكر العربى والفلسفة) عدد ٤١ - ط معهد الانماء العربى - بيروت ١٩٨٦ م.

٦- حسن حنفى (دكتور) التراث والتجديد - (مواقفنا من التراث القديم) ط الانجلو المصرية ١٩٨٧م.

٧- حسن حنفى (دكتور) متى تموت الفلسفة ومتى تحيا ؟ بحث منشور مجلة عالم الفكر كتابات فى الحضارة عدد ديسمبر ١٩٨٤ م مجلد (١٥).

٨- زكريا ابراهيم (دكتور) : المشكلة الخلقية - ط دار المعارف ١٩٨٠م.

٩- زكى نجيب محمود (دكتور) : نافذة على فلسفة العصر - سلسلة الكتاب العربى - تصدر عن مجلة العربى - العدد (٢٧) ابريل ١٩٩٠م.

١٠- زكى نجيب محمود (دكتور) : العقل العربى والثقافة العربية - مجلة العربى ط مركز الدراسات الوحدة العربية - ط ١٩٨٨م .

١١- زكى نجيب محمود(دكتور) : اعلام الفلاسفة وكيف نفهمهم (المقدمة) لهنرى توماس - ط دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٢م.

١٢- زكى نجيب محمود(دكتور) : طريق العقل فى التراث الاسلامى - بحث منشور ضمن ابحاث المؤتمر الدولى الاول للفلسفة والحضارة كلية التربية جامعة عين شمس ١٩٨٢م.

١٣- شكرى نجار (دكتور): النهضة الفلسفية فى العالم العربى الحديث - مجلة الفكر العربى عدد (٤١* ط عام ١٩٨٦ م.

١٤- صلاح قنصوة (دكتور) : الغزو الثقافى وحوار الحضارات - مجلة المنار عدد (٣١) ١٩٨٧م.

١٥- صلاح قنصوة (دكتور) : الموضوعية فى العلوم الانسانية - ط دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٨٠م.

١٦- عاطف العراقى (دكتور) : ثورة العقل فى الفلسفة العربية - ط دار المعارف ١٩٧٦م.

١٧- عاطف العراقى (دكتور) : مذاهب فلاسفة المشرق - ط دار المعارف ١٩٨٣م.

١٨- عاطف العراقى (دكتور) : المنهج النقدى فى فلسفة بن رشد ط دار المعارف ١٩٨٠ .

١٩- عاطف العراقى (دكتور) الميثافيزيقا فى فلسفة ابـن طفيـل - ط دار المعـارف ١٩٨٣ م.

٢٠- على عبد الفتاح المغربى (دكتور) : المفكر الاسلامى المعاصر - مصطفى عبد الرازق - ط دار المعارف ١٩٨٥ .

٢١- محمد اقبال : تجديد التفكير الدينى فى الاسلام . ترجمه عبـاس محمـود - ط لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٨م.

٢٢- محمد عبده (الامام) رسالة التوحيد - ط دار المعارف ١٩٨١م.

٢٣- محمد محمـود أبـو قحـف (دكتـور) : المنهـج النقدى عنـد ابـن خلـدون بيـن الموضوعية والواقعية - بحث منشور مجلـة كليـة الاداب جامعـة الزقـازيق العدد الخامس ١٩٩١ م.

٢٤- مصطفى عبد الرازق (الشيخ مصطفى) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية - ط مكتبة النهضة العربية ١٩٦٦ م.

٢٥- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية - ط دار القلم ببيروت بدون تاريخ .

26- Abou Al Hasssan Ali Nadawe .Islam and the World, Lahour Pakistam 1966.

27- Charles C. Adams . Islam and Modernism. in Egypt . Oxford University. London. 1933 .

" الفصل الرابع "

التحليل المنهجى للتراث الصوفى

" عند الدكتور توفيق الطويل "

تقديم :

توافر عدد كبير من الباحثين لدراسة التصوف الاسلامى ، كظاهرة روحية تعبر عن اعمق انواع التجارب الذوقية والوجدانية فى الحياة الروحية الاسلامية ، واختلف المؤرخون والباحثون من المستشرقين والعرب حول هذه الظاهرة من حيث نشأتها وتطورها ومصادرها الاسلامية والاجنبية فظهر عدد من انصار الاتجاه الذى يعنى ارجاع التصوف الى مصادر غير اسلامية ، يونانية او غنوصيه شرقية فارسية او هندية او مسيحية او غير ذلك ، بينما ارجع عدد آخر من الباحثين اصول التصوف الى مصادر اسلامية اصيلة اهمها الكتاب والسنة وسيرة كبار الصحابة والتابعين ، وحاولوا التمييز بين الاتجاهات المنحرفة وبين الاتجاهات المستقيمة والمعتدله ، وقد اجمع هؤلاء على تقسيم التصوف الاسلامى الى مراحل متميزة اهمها مرحلة الزهد والعبادة فى القرون الثلاثة الاول ، ثم استمرار هذا التيار عبر العصور المختلفة حتى تبلور ذلك عند اصحاب الطرق الصوفية المتأخرين ، اما المرحلة الثانية فهى تطور التصوف وامتزاج عناصره الروحية بعناصر عقلية وفلسفيه وهو ما يعرف بالتصوف الفلسفى الذى ظلت روافده تتطور عبر العصور حتى محى الدين بن عربى ٦٣٨هـ ومدرسته التى عرفت باسمه فى العصور المتأخرة وظهور كبار التلاميذ والشراح والموفقين حتى القرن العاشر الهجرى بظهور عبد الوهاب الشعرانى / ٩٧٣ هـ

لكن اذا ما تأملنا مثل هذه الدراسات والبحوث من جانب الباحثين نجد ان بعضها قد تميز بالدقة فى تحليل ظاهرة التصوف واتجاهات الصوفيه وتحليل اثارهم ومعانيهم وهذا ما يمثله صاحب منهج التحليل النقدى فى العصر الحديث الدكتور توفيق الطويل .

اذ ظهرت لديه اتجاهات جديدة ، فى دراسة التصوف ، لتعميق اصوله السنية الاصيلة ، ونقد اصحاب الاتجاهات المنحرفة من المتصوفه وفلاسفتهم ثم نقده لدعاه التصوف ومنتحليه الذين ليس لهم قدم راسخ فى تجاربة الذوقيه ومواجيده الوجدانيه ، من خيم على عقولهم وقلوبهم الجهل فاتخذوا من دعوة التصوف والدروشة طريقاً للكسب ونيل الحظوه لدى السلاطين والامراء ، ولعل اكثر ما يشاهد ذلك فى العصور المتأخره فى عصرى المماليك والعثمانيين ، وهما عصرا التدهور والاضمحلال الفكرى والسياسى والاجتماعى ، وشيوع الظلم وتفشى الجهل بين الناس .

وعلى ذلك قد وضع الدكتور توفيق الطويل اصول منهج جديد فى دراسة هذه الظواهر التى تسئ الى التصوف والصوفيه ، بحيث يمكن تنقيه هذا الرافد الروحى الاسلامى مما علق به من شوائب جلبت على اصحابه الكثير من الهجوم والنقد ، وهو يريد بذلك ان يرجع بالتصوف الى مراحله الزاهية الاولى والتى كان للتصوف شأن كبيرة بين المذاهب الاسلامية كتعبير صادق عن حياة الزهد والتقشف والاتجاه الى مرضاه الله تعالى .

وعلـى ذلـك يمكـن دراسـة مذهـب الدكتـور توفيـق الطويـل فـى بحـث تـراث التصوف الاسلامى من نواحى متعددة .

أولا : التصوف تجربة روحية ومقومات اخلاقية :

يؤمن توفيق الطويل ايمانا عميقاً بان للتصوف الاسلامى الاصيل تأثير قـوى فى تعميق الجوانب الروحية والايمانية ، وتقويم السلوك الاخلاقى ، ولذلك ينظـر الـى التصوف من منظوره الاول ، ومراحله الاولى بقولة " التصـوف فـى الاصل العكـوف على العبادة والانقطاع الى الله والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهـد فيمـا يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ويقتدى فى ذلك بـرأى ابـن خلـدون كمـا ورد فى مقدمته حيث وضح ان التصـوف قـد ادركتـه تطـورات ، فـأضحى طريقـة يعيشـها السالك الى الله تعالى ، او معراجا روحيا ينتقل فيه الصوفـى مـن عـالم الظـاهر الـى عـالم البـاطن ، او سـفراً روحيـاً قوامـه المجـاهدة التـى تسـلم صاحبهـا الـى الكشـف والاشراق [1]

ومما لا شك ان إلتجربة الروحية التى عاشـها الصوفيـه ، وفلسـفوها تسـتند الـى مقومـات اخلاقيـة لا تخفـى ، لانهـا مجـاهدة للنفـس الامـارة بالسـوء ، ومعانـاة لتجربة التصفيــه والتطهـير ، بـالتجرد مـن علائـق البـدن واغفـال نوازعـه ، فيتيسـر

---

[1] نظرنا : ابن خلدون – المقدمة (التصوف) ط بيروت بدون تاريخ ص ٤٦٧.
كذلك دكتور توفيق الطويل – التصوف فى مصر ابان العصر العثمانى جـ ١ (المقدمة) ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٨م .

للصوفى ان يترقى فى سلم معراجه الروحى حتى ينتهى الى الفناء عن كل ما سوئ الله والبقاء بالله وحده ، وهو المحبوب الذى يأنس العبد بقربه ويرى جمالى فى قلبه ويستشعر الفائدة الغظمى بالفناء فيه .[1]

وبمثل هذا تتطهر النفس ، وتصفو مرآه القلب ويرتفع حجاب الحس ويتصل الانسان بربه – وهو محبوبه العظيم خلال مراحل هى " المقامات " من نوبه وقناعه وزهد وفقر وصبر ، اذ تقع اثناءها احداث نفسيه هى " الأحوال " من فناء وبقاء وصحو وسكر ، وجمع وفرق .. وهكذا الى اخر ما للتجربة عند الصوفية من أحوال ومواجيد وأذواق .

لكن يبدو ان الجانب الاخلاقى هو اعظم ما تمثله الحياة الروحية عند الصوفيه وهذا ما يركز عليه ويشير اليه استاذنا الدكتور توفيق الطويل فى بحثة عن النزعة الاخلاقية عند ابن عربى – اذ يقول " وتمثل المجاهدة الجانب الاخلاقى فى حياة الصوفيه ، وتتمثل فى ايثار ما لله على ما للنفس وتغليب مرضاته تعالى على الاستجابة لاهواءالذات ونزواتها ، وهى محاولة وعره للتخلص من الصفات القبيحة ومحاسبة النفس على آثامها ، لأنها تبدأ بالتوبه التى تحرر السالك من قيود الشهوات ومغريات الرغبات حتى يعظم نفسه عن المألوفات ، ويصرفها عن المباحات ، وبقدر ما يكون زهد السالك فى متع الدنيا ومباهجها يكون اقترابه من الله تعالى ، واقباله على حبه وحرصه على مرضاته ، فالمجاهدة تستهدف ازاله

---

[1] المصدر السابق ص ١٤ .

العوائق التى تحول دون الاتصال بالله تعالى ، ويكون ذلك عن طريق الفناء الذى يعد آخر درجات المعراج الروحى ، وهو حال تختفى فيها ارادة الانسان وشخصيته وشعوره بذاته ، فلا يرى فى الوجود غير الله تعالى وارادته وفعله , ويقتدى استاذنا الدكتور توفيق الطويل فى تدعيم هذا الرأى بما سبق عند الامام القشيرى / ٤٦٥هـ وفى تصويرة لحياة الصوفيه ونوازعهم الاخلاقية ، بفنائهم عن مذموم الاخلاق ونوازع النفس وشهواتها .. اذ يقول القشيرى " أن من ترك مذموم افعاله بلسان الشريعة يقال انه فنى عن شهواته ، فاذا فنى عن شهواته بقى بنيته واخلاصة فى عبوديته ، ومن زهد فى دنياه بقلبه فنى عن رغبته ، فاذا فنى عن رغبته فيها بقى بصدق انيته ، ومن عالج اخلاقة فنفى عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر وامثال هذه من رعونات النفس يقال : فنى عن سوء الخلق ، فاذا فنى عن سوء الخلق بقى بالفتوة والصدق [١]

الى هذا المدى اصبح التصوف او يصبح طريقاً لتقويم الاخلاق وتهذيب السلوك وكف النفس عن شهواتها وملذاتها ورعونتها والتى تجلب على الفرد الذل فى الدنيا وغضب الله تعالىٰ فى الاخره .

---

[١] دكتور توفيق الطويل : فلسفة الاخلاق الصوفية عند ابن عربى (بحث منشور) ضمن الكتاب التذكارى لمحى الديك ابن عرب فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاده – ط اليهئية المصرية العامة للتأليف – دار الكاتب العربى ، ١٩٦٩م.

وبهذا التصوير الدقيق لاجمل معانى التصوف الاسلامى واهدافه ومساعيه نظر استاذنا الدكتور توفيق الطويل ، ولذلك فهو يؤمن بأهمية التصوف السنى الاخلاقى ، الذى يستمد اصحابه روافدهم وعلومهم من الاصول الشرعية ، دون ماحاجة الى امتزاج جوانبه بعناصر فلسفية وعقلية غريبه عن روح الاسلام وتعاليمة الشرعية ، وهذا ما اشار اليه فى هذا الصدد بقوله " وهكذا بدأ التصوف منذ القرن الثالث للهجرة طريقاً لتصفيه النفس ، وتحصيل المعرفة بالكشف والاشراق(وليس بالعقل كما هو الحال عند المتكلمين والفلاسفة) . وسمى صاحب الكشف بالعارف الواصل الى الله عن طريق قلبه الذى صفت مرآته وانجلت غشاوته ، وزالت عنه حجب الحس . [1]

وبالاضافه الى استجلاء الجوانب الاخلاقية والمعانى الروحية فى التصوف فان استاذنا لم يغفل جانباً اصيلاً وعميقا فى التجربة الروحية عند السادة الصوفية وهو المحبة الالهية وتذوق معنى الجمال الآلهى الربانى ، وهذه المحبه وهذا الجمال هو ما يسعى فى سبيله كل محب وعاشق لجمال الله تعال تعظيماً لجلاله وقدرته فى عالم الكون والطبيعة والانسان ، لذلك يذهب الى استجلاء هذه النوازع الذوقيه الوجدانيه فيقول " اتجه الصوفيه منذ القرن الثانى للهجرة الى حب الله حباً عبروا عنه بفنائهم عن أنفسهم وبغنائهم بالله وحده ، وجعلوا هذا الحب غايه حياتهم ، وملتقى آمالهم وعندئذ حرصوا على الاستجابه لتعاليم الله بباعث من حبهم له ،

---

[1] المصدر السابق .

ورغبتهم فى كسب مرضاته ، وجاء هذا ايمانا منهم بان العالم ليس الا مجلى لجمال الله ومحبته ، وتحول الله عند الصوفيه من معبود يخافه الصوفى ويرهبه ، الى محبوب يأنس بقربة ويتطلع الى مرضاته ويسعد بحبه - واضحى هذا الحب جماع الاخلاق الشرعيه ، فيما ذهب اليه ذى النون المصرى / ٢٤٥/ هـ لانه اوجب على المحب ان يحب ما احب الله تعالى ، وان يبغض ما أبغضه الله تعالى ، وان ينصرف عن كل ما يشغله عن الله تعالى ، ويقتدى برسول الله صلى الله عليه وسلم ويلزم سنته قال تعالى " قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله " [١] سورة آل عمران آيه رقم(٣١).

وبهذا ارتدت اخلاق السالكين الى الحب الالهى ، لان قوامه ايثار ماالله على ما للنفس ، والتضحية فى سبيل الغير ، وتطهير القلب من آفات الرذائل وطاعه الله واقامة حدوده . حتى قال يحيى بن معاذ الرازى / ٢٥٨ هـ / ليس بصادق من ادعى محبته ولم يحفظ حدوده " الى هذا الحد تمثل استاذنا توفيق الطويل التصوف وحياة الصوفيه ، وآمن بان التصوف تيار روحى وتقويم اخلاقى وتهذيب للسلوك الانسانى ووسيلة اصيلة وعميقة للقرب من الله تعالى ، والسعادة بمحبته واستجلاء لجماله تعالى وبقدر ما يتمسك الصوفى بتعاليم الدين واصول الشرع واتباع الكتاب

---

[١] نفس المصدر السابق : كذلك القشيرى -الرسالة القشيرية - جـ ١ تحقيق دكتور عبد الحليم محمود ط دار الكتاب الحديثة ١٩٧٢ م. - الشعرانى - الطبقات الكبرى جـ١ ص ١٨٥.

والسنه [1] وعلى ذلك ، فقد اتجه استاذنا الى تحليل آثار الصوفيه المتأخرين ونقد نظرياتهم ومسالكهم ، حيث ابتدع كثير منهم اتجاهات ونظريات باعدت بينهم وبين الطريق الصحيح للتصوف .

ثانيا : المنهج الموضوعي في دراسة التصوف :

لم نجد أحداً من الباحثين تناول التصوف بالتحليل الموضوعى والنقد العقلى خلال مراحلة المختلفة ، وبصفه خاصة المتأخرة ، من قبل استاذنا الدكتور توفيق الطويل الا النذر البسيط فيما ظهر من بحوث ودراسات لبعض الباحثين الغربيين من المستشرقين او غيرهم ، وذلك فان ما سبق من بحوث ودراسات قبل مطلع هذا القرن ، كانت اما تأريخ لحياة الصوفية وسيرهم ، واما تأييد لمقالاتهم واورادهم ومسالكهم ، بالاضافه الى خصوم الصوفيه من الفقهاء وعلماء السنة والسلف المتأخرين ، اذ نظروا الى الصوفيه ودعاتهم دون توقير او احترام ، لما داخل الطريق الصوفى من دعاوى الدجل وتفشى الجهل بين المريدين وانحراف بعضهم بدعوى رفع التكليف ، والولاية وفعل الخوارق والمخرقات .. وقد عم فى العصور المتأخرة الكثيرة من هذه الدعاوى ، وهى العصور الحالكة فى التاريخ الصوفى المصرى .

ولهذا ، فان استاذنااقبل على دراسة مظاهر التصوف وقد وضع منهجاً عقليا تحليليا نقديا ، متمثلاً للموضوعيه فى كل خطوة من خطوات البحث ، مقتديا فى ذلك

---

(1) القشيرى – الرسالة القشيرى – جـ ١ ص ١٨٢ .

بدراسات سابقة من قبل المستشرقين واصحاب المذاهب العقلية فى الدراسات الصوفية .

وقد أوضح استاذنا الدكتور توفيق الطويل منهجة فى مقدمة كتابه عن التصوف فى مصر ابان العصر العثمانى .. فقال " ان التصوف الاسلامى لم يخضع للبحث العقلى الا منذ امد قصير ، وتكاد عنايه المستشرقين به ، ان تكون مقصورة على مراحله الزاهرة ، حيث تحول الى نوع من التفلسف والنظر العقلى ، تجاوز بأهله مجرد العكوف على العبادة والانقطاع الى الله والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة وهى المظاهر الاولى للتصوف الاسلامى " واذن فقد عنى الباحثون بالتصوف حين اصبح التفلسف – لا الايمان – طريقا الى الله ، وعندما انصرف اهله الى مذاهب فى المعرفة والوجود ونحوهما . فلما عاد التصوف سيرته الاولى – واصبح فى عصره المتأخر كما كان فى عصره الاول ، عمليا لا نظريا ، انصرف عنه اهل البحث واهملوا دراسته [1]

وعلى ذلك فان طريقة البحث فى المرحلة الاخيرة للتصوف الاسلامى يجب ان تكون دقيقة ومحكمة ، وبصفه خاصة ، ان التصوف فى هذا الدور الاخير قد دخله الدجل وتحول من ظاهرة نفسيه فرديه الى ظاهرة اجتماعية يشارك فيها جمهرة

---

[1] دكتور توفيق الطويل – المتصوف فى مصر ابان العصر العثمانى – جـ (الفصل الاول).

الناس ، ومن هنالك كان خطره فى حياتهم وتأثيره فى شتى مرافقها ، ويبدو هذا الدور اكمل صوره واوضحها فى تصوف مصر بان العثمانيين"[1] .

واذا كان ذلك كذلك ، فقد وضع استاذنا الجليل اصولاً علمية جديدة لكيفية البحث فى التصوف فى دوره الاخير ، تقوم هذه الاصول على الموضوعيه والتجرد الذاتى مع تصنع الجهل بموضوعات الدراسه وطبيعتها حتى يخلص الى نتائج ذات قيمه واقعية دون تحيز ، لاتجاه دون آخر ، وهذا ما نبه اليه فقال " ويقتضى منهج البحث العلمى ان يبدأ الباحث موضوعه وهو على جهل به ، فان لم يتهيأ له هذا الجهل وجب ان يصطنعه فيتجاهل موضوعه ، ويحاول ان ينسى كل ما يعرفه بشأنه، فلا يضع فى مستهل دراسته رأيا ويعمل طوال بحثه على تأييده او نقضه ، فان ذلك من شأنه ان يلفت الباحث لكل ما يؤيد وجة نظره ، ويعميه عن كل ما ينقضها ، ويبحث فى علة الشك فى امرها ، وقد كان هذا منهجى فى بحث هذا الموضوع ، ثم يضيف استاذنا الى ذلك انه جعل غايه البحث هى البحث نفسه ، او هى معرفه المجهول من آفاق الموضوع ، والقناعه بهذه المعرفه [2]

وبهذا المنهج السقراطى اتجه استاذنا لدراسة مظاهر التصوف واتجاهاته فى هذا الدور الاخير فى مصر فى عصر العثمانيين .

---

[1] المصدر السابق - (اماكن متفرقة) .

[2] دكتور توفيق الطويل - التصوف فى مصر ابان العصر العثمانى (جـ٢) الشعرانى امام التصوف (الفصل الاول) طـ الهيئة العامة للكتاب سنه ١٩٨٨م.

ومع هذا التقيد بالموضوعيه ، فان مجال الدراسة استتبع من الباحث مراعاه عدة جوانب اساسية وهامة منها التقيد بالزمان والمكان اللذين تحتملهما موضوعات الدراسة ، كذلك دراسة علاقة التعاليم الصوفيه بالناس فى مختلف طبقاتهم وشتى هيئاتهم اثرياء وفقراء ، حكاماً ومحكومين ، جهلة ومستنيرين .

ثالثا : التحليل النقدى لمظاهر التصوف واتجهاته :

اتجه استاذنا توفيق الطويل الى دراسة مظاهر التصوف الاسلامى واتجاهاته المتعددة وطوائفه بمصر فى الدور الاخير وهو العصر العثمانى ، محللا وناقداً لكل ما بدأ من مظاهر سلبيه ، واتجاهات منحرفه شاعت وتأصلت لدى بعض الطوائف الصوفيه ودعاتهم والمنتحلين ، دون ان يكون لهم قدم راسخ فى التجربه الذوقيه ، والمواجيد ولا شك ان معظم ما قدم فى هذه المحاولة الجريئة التى تحفها المخاطر والمشاق ، كان موجها الى أناس اتخذوا من التصوف حرفه للكسب او بلوغ الحظوه لدى الحكام والأمراء ، بالاضافه الى جماعة من الدراويش وجهله القوم ، وأصحاب المخرقات والدجل ، وهؤلاء بلا شك دخلاء ولا يمثلون الجانب الأصيل فى التصوف ، وربما كان للعوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية بالاضافه للاضمحلال الفكرى وانصراف العلماء والباحثين فى تلك العصور عن اسباب التحصيل العلمى والابداع الفكرى والفلسفى اثر كبير فى شيوع مظاهر التخلف والسلبية فى المجتمعات

المصرية وهذا ما اكدة الباحث فى كتابه عن التصوف فى مصر ابان العثمانيين ، بالاضافه الى كابه عن الشعرانى كممثل للتصوف بمصر فى هذه العصور ايضا.[١]

ويصور ذلك استاذنا الطويل بقوله " انساق التصوف تحت تأثير الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية الى التدهور والاضمحلال ، ودخله العوام واعتنقه الوصوليون والأدعياء وظهر فى كبار رجالة الجهلة الاميون حتى تتلمذ الشعرانى ٩٧٣هـ وهو عملاق عصره على سبعين شيخاً لا يعرف احدهم علم النحو " [٢] .

وربما ساعد القلق والاضطراب السياسى على تجريد المصريين من روافدهم العلمية والفكرية والصناعية فى عصر سلاطين العثمانيين على ما كان شائعاً بين الناس من جهل وضنك وضيق ، وأدى بهم الى الايمان الساذج بالله تعالى واهله ، وتشبث الجمهور برسوم الدين وطقوسه ، فأهملوا قواعده ولبابه " وقد أدى ذلك ايضا الى شيوع الجهل بين الناس فعشعشت السذاجه فى رؤسهم وبدت فى ضعف التعليل للظواهر الطبيعية فكلما عرضوا لتعليل ظاهرة من ظواهر الحياة ، كأن يصاب أحد البلاد بالقحط ، يسارع الناس الى التماس زواله عند الله تعالى بالأدعيه والاوراد والصلوات ، او التوسل بالاولياء وادعياء الطرق الصوفيه فى عصورهم [٣]

---

[١] المصدر السابق نفسه .

[٢] المصدر السابق ص ١٧٣ .

[٣] المصدر السابق امكان متفرقه .

وفى هذا قصور الناس وانحطاطهم عن الأخذ بالاسباب وتعليل الظواهر ، نتيجة لاغفالهم لسنن الكون ونوامين الطبيعة ، وايمانهم بان الله تعالى هو العله المباشرة لمثل هذه الظواهر او ما يحل بالعباد من كوارث ، فاذا توسلوا اليه بالاولياء والادعياء رفع عنهم ما نزل بهم من شرور او كوارث ، وكفى الله المؤمنين شر القتال .

وهذا العجز الذى اصاب الناس والمتعلمين والحكام فى هذه العصور ، عن تعليل الظواهر ، هو الذى ساق الناس الى التسليم بدعاوى الدجالين وحيل المشعوذين من أدعياء التصوف واهل التنجيم " .

بل لعل من المظاهر السلبية التى احاطت بالتصوف واهله فى هذه العهود المتأخرة ، ان بعض كبار شيوخ التصوف كانوا أميين لا يقرؤن ولا يكتبون ، ولم يستهينوا بدراسة العلوم الشائعه فى عصرهم فقط ، بل اهملوا التمسك باعظم مظاهر التصوف وهو الزهد ، فتهافت بعضهم على الدنيا وتسابقوا الى الظفر منها بأوفى نصيب ، واهملوا القيام بفروض الدين ، فقد شاع عند كبار المتصوفه فى هذا العهد أنهم لا يقيمون الصلاه أبداً ، مدعين أنهم يقومون بأدائها فى الاماكن المقدسه ، وكان فى طليعة هؤلاء عبد القادر الدشطوطى ، وابراهيم والمتبولى وعلى الخواص ، وغيرهم من اصحاب الضرائح والمزارات ممن يوليهم العامة فى مصر ابلغ ايات التقديس .[1]

---

[1] المصدر السابق – جـ ١ الفصل الثانى .

الى هذا الحد بلغ بالتصوف مرحلة من الاضمحلال كان اقرب فيها الى الذروشة منه الى التصوف الصحيح ، لان التصوف نزعه فلسفيه ، او ايمانيه ، قوامها القيام بغرائض الدين والعمل بأوامره ونواهيه ، والجد والاجتهاد والجهاد والتوكل دون التواكل اما الدروشه فاساليب خاصة فى الذكر والعبادة ولم يكن روح العصر العثمانى الذى عاشوا فيه ليلائم وجود مفكرين يحسنون النظر ويجيدون الفهم بالحدس والذوق ، فقد كان عصراً تستعبده الجهالة ويسيطر الاضمحلال على شتى نواحى الحياه فيه .

الى هذا المدى وصل بالتصوف كمظهر من مظاهر الحياة المصرية الى حد التهاون وشيوع دعاوى الدجل وتفشى الجهل بين اتباعه ، ولكن يبدوا كما صور استاذنا توفيق الطويل ، ان العوامل السياسية والاقتصادية والإجتماعية التى احاطت بالمصريين على اثر استيلاء العثمانيين ، ساهم على تفاقم هذا الوضع ، وتفشى هذه المظاهر السلبية ، فلولا الاتراك لكان الذهن المصرى متمشيا مع اصول النهضة العلمية والفكرية الحديثة ، ولتساوى العقل المصرى من تلقاء نفسه مع النهضة الاوربية فى العصر الحديث . ولأستطاع العقل ان ينال بل ان يقوم بنصيبه من الرقى والحضارة .

ومن الجدير بالذكر ، ان المنهج الذى وضعه استاذنا توفيق الطويل لدراسة مظاهر الحياة الصوفيه بمصر فى هذا العهد المتأخر ، لم يقتصر على تحليلها وتقيمها واظهار سلبياتها فحسب ، بل اتجه ايضا لابراز اهم الجوانب المضيئة

الكامنه فى العقلية المصرية فى هذا العصر الحالك الظلام ، والتى تتمثل فى الانكار والتندر على ارباب الطرق ودعاتهم ممن يستغلون سذاجه الخلق من الناس وضعف الحكام والامراء لتحقيق مآربهم .

وقد عرفت العقلية المصرية منذ القدم بقدرتها على تحليل المواقف والمظاهر وتوجيه النقد اللاذع لاصحاب البدع والاتجاهات المنحرفه من الحكام والسلاطين والمنتحلين لنحل معينه.

ومن ذلك ما ذكره على مدى الوعى الكامن فى العقلية المصرية على الرغم مما توارد عليها من هوان الظلم والظلام بسبب فساد الحكام وذلك ما روى المحيى /١١١هـ / عن ابراهيم النبتيتى وهو من دعاة التصوف فى القرن الحادى عشر الهجرى " من انه اقام بجامع اسكندر باشا نحو عشرين عاماً وكان الناس طوالها يستخفون به ويتناولونه بالسب والتهزئ حتى كان بعضهم بطرده من المسجد مخالفه ان يلوثه بقذارته " ... وهكذا [1] هذا فى جانب التصوف ومظاهره اما الفقهاء ، فان منهج استاذنا توفيق الطويل لم يغفل تناول طرق هؤلاء واتجاهاتهم وقسوه قلوبهم وشده تمسكهم بظواهر الشريعة الامر الذى دفعهم الى الحقد والتنكيل بغيرهم بل قد – وصل الامر الى الدس ضد الصوفيه والايقاع بهم عند الحكام والولاه.

---

[1] لمزيد من التفاصيل راجع : محمد المحيى : تاريخ خلاصة الاثر فى اعيان القرن الحادى عشر – جـ ١ ص ١٩٨ – المطبعة الوهبية بمصر ١٣٠٦ هـ .

وعلى ذلك نجده يوجه الى هؤلاء الفقهاء الكثير من النقد والتجريح لاعوجاج مسالكهم فى سبيل الحرص على حرمه الشريعة ، فيقول ، " كان العلماء فى الكثير من هجماتهم قساة غلاظ الاكباد يتخطون اوامر الدين وتواهبه بدعوى الحرص على قواعده وتعاليمة . فكثيراً ما كانوا يقتصون من خصومهم بالتنكيل بهم او تدبير المؤامرات التى تؤدى بحياتهم مدعين بأنهم يحمون الدين من شرهم . ولعل من افظع هذه المأسى اغتيال عبد الرؤوف المناوى عام / ١٠٣١هـ / رغم ما كان عليه من علم ، وفقه وتصوف لمجرد انه كان من الصوفيه عندالفقهاء . " (١)

وبهذا المنهج الموضوعى تناول توفيق الطويل دراسة وتحليل مظاهر التصوف وأتجاهات الفقهاء وغيرهم فى العهود الأخيرة ، ولعل هذا المنهج من انجح المناهج العلمية وأكملها فى هذا المجال من البحث والدراسة .

رابعا : النقد الفلسفى لنظرية الاخلاق عند ابن عربى :

وبناء على هذا المنهج أتجه استاذنا توفيق الطويل الى تناول المشكلة الاخلاقية بالتحليل والنقد فى ضوء نظرية وحدة الوجود عند الشيخ الاكبر محى الدين بى عربى / ٦٣٨هـ / فلقد عاش ابن عربى التجربة الروحية التى عاشها غيره من الصوفيه ، كما انه عانى المجاهده والمراقبة والمحاسبة وانتهى الى نظرية فلسفية فى وحدة الوجود ، جمع فيها بين الله والعالم فى حقيقة واحدة ، وقد ترتب على هذه النظرية نتائج لها خطرها فى تاريخ الفكر عامة ، والفكر الاخلاقى بوجه خاص .

---

(١) دكتور توفيق الطويل - التصوف فى مصر ابان العصر العثمانى جـ ١ ، الفصل الثالث

فاذا كان ابن عربى انتهى من تجربته الى ما انتهى اليه غيره من الصوفيه الى وحده الشهود التى تتحقق بالفناء الذى ينكشف فيه للسالك التوحيد بمعناه الصوفى ، بعد استغراق المحب فى محبوبه ، وفنائه فيه حتى لا يرى غير الله ، لكن الجديد عند ابن عربى فى موقفه من المشكلة الاخلاقية هو مذهبه فى الجبرية ، ومكانة الارادة الالهية والانسانيه ، وعلاقة الخير والشر والثواب والعقاب وحقيقة الاحكام الخلقية على الافعال الانسانيه ، والالزام الخلقى ، وقد انتهى فى ذلك الى رفع التبعية الاخلاقية عن الانسان عامة ، والعارف المحب الواصل الى الله بوجه خاص.

ولقد ترتب على نظرية وحدة الوجود عند ابن عربى فلسفته الاخلاقية التى تدور فى فلك جبريته الصارمة ، التى لا تقارن بما ظهر عند الجهمية القائلين بان العالم مسير بقوة عليا هى الله تعال ، ولا بما ظهر عند الاشعرية الذن افترضوا ان الله تعالى هو خالق الانسان وافعالة ، ولكن الجبرية عند ابن عربى مؤداها القول بان القوانين المغروسة فى جبله الوجود قوانين الهيه طبيعيه معاً ، وهى التى تقرر مصير العالم وان التسليم هو الذى ادى الى رضاء الصوفى المطلق بقضاء الله وقدره ومحاولته التحرر من ربقة العبودية الشخصية للتحقق بالوحدة الذاتيه مع الله[1] .

اماكن متفرقة .

[1] دكتور توفيق الطويل – فلسفه الاخلاق الصوفيه عند ابن عربى (بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى .

فكل شئ في العالم يجرى بمقتضى قانون الجبرية الأزليه ويقتضى هذا الاعتقاد بان كل انسان يولد عاصيا ، او مطيعاً ، شريراً او خيرا، وفقاً لماا طبعت عليه عينه الثابته فى العلم القديم .

وعندما يتعرض ابن عربى لتفسير القضاء والقدر ، فانه ينتهي الى ان كل شئ قد تقرر مصيرة وفقاً لما اقتضته طبيعته الثابته ، والله تعالى يعلم ذلك منذ الازل ولا يمكن تغييرة ، اما الاراده الالهية والتى يراد بها العنايه الالهية اوالامر التكوينى فهو فى مذهبه الجبرى القانون العام الذى يحكم الوجود وبمقتضاه يسير كل شئ فى الكون حتى افعال الانسان تجرى وفقاً له[1]

وطبقاً لذلك ، فان الخير والشر مقدر ازلاً بمقتضى طبيعة الوجود نفسه.

وبناء على ذلك ، فان الله تعالى يعلم الاشياء على ما هى عليه ، ويريدها كما علمها ، فالعبد يأتى بالشر بمقتضى مشيئة الهيه او امر تكوينى ، اى ان الشر اقتضته طبيعه عينه الثابته ، كذلك بالنسبه للخير . ففعل الشر لا يوصف فى ذاته بانه خير او شر وانما يوصف بذلك حين يقاس بالمعايير الخلقية والتكليفية ، ان أفعال الانسان تصدر عن نفسه ولكن بمقتضى طبيعته والقوانين التى تحكمة وهى منذ الازل ثابته غير متغيرة ، ان الانسان يختار من الافعال الممكنه فعلاً يريده الله منذ الازل ، فان أتى الانسان خيرا جاء هذا عن استعداده الازلى لاتيان الخير واذا اتى شرا صدر هذا عن استعداده الازلى لاتيان الشر ، ويجنى الانسان فى الحالين ثمرة عمله اى ثمره ما فطر عليه منذ الازل . [2]

---

(١) المصدر السابق .

(٢) المصدر السابق .

وقد حاول ابن عربى تأويل النصوص والآيات القرآنيه طبقاً لهذه النظرية الجبرية التى تتبع نظريته فى وحدة الوجود بما يخالف ظواهر الشريعة مخالفاص صريحة تعرض بسببها الى التكفير .[1]

واذا كان الامر كذلك فقد ذهب ابن عربى الى تفسير معنى الثواب والعقاب بانهما مجرد تعبير عن فطر البشر ، وما ينشأ عنها من لذة والم فى الحياة الدنيا ، انهما ليسا جزاء الهيا فى الدار الاخرة ، بل هما جزاء طبيعى لافعال الانسان وتصرفاته فلا يحمد العبد الا نفسه ولا يذم الا نفسه ، والله هو الممدوح دوماً لانه يفيض الوجود على العبد .[2]

ولا شك ان ابن عربى يقع فى تناقض اكيد عندما يقول ان الله يشاء وقوع المعصيه وقوله بتحريم ارتكابها لان فعل المعصيه من حيث هو فعل تقضى به المشيئة الالهية ولا شأن لها بتحقيقه على يد إنسان معين ، اذ يرجع هذا التحقق الى الانسان نفسه ، فان اتى بما أمر به الله كان طاعة ، وان خالف امره كان معصيه .

هكذا اوضح استاذنا الدكتور توفيق الطويل مدى الجبرية الصارمة المتطرفه التى تتحلل مذهب ابن عربى ، بسبب نظريته فى وحدة الوجود ، فهذا المذهب الجبرى لا يفسح مجالاً للالزام الخلقى بمعناه الدقيق ، فالانسان يأتى بالشر استجابه

---

(1) نفس المصدر .

(2) راجع كذلك : محى الدين ابن عربى – تهذيب الاخلاق تحقيق عبد الرحمن حسن محمود ط مكتبه عالم الفكر ١٩٨٦م.

لامر قضى به الله فى الازل – وهو الأمر التكوينى عند ابن عربى ، وكل انسان يفعل ما اراده الله حين يخالف اوامر الله ونواهيه ، اذ اتى شراً او امتنع عن اتيان خير ، اى اذا عصى امر الله التكليفى كان بذلك يطيع امره التكوينى ، وهذا نفسه يأذن بارتفاع المسئولية الاخلاقية عن الأنسان حتى ولو كان فرعون على نحو ما ذكرنا .

وينتهى الدكتور توفيق الطويل فى تحليل مذهب ابن عربى الاخلاقى الى القول بان ابن عربى وغيره من اتباع وحدة الوجود ذهب الى هدم مقومات المشكلة الاخلاقية الامر الذى دفعه الى ان يشتط فى تأويلاته للآيات القرانيه والاحاديث النبوية ويحمل الفاظها فوق ما تطيق من معان حتى يبدو على اتساق مع نظريته فى وحدة الوجود ، وقد تادت به هذه النظرية الى القول بوحدة الاديان م، المنزل منها وغير المنزل ، وابطال العبادة التى يقصرها اصحابها على مجلس واحد يسمونه الها كما باعدت هذه النظرية بينه وبين الاسلام الذى اكد الاثنينيه بين الخالق والمخلوق ، وصور الله تعالى خالقاً للموجودات مديراً للكون معنيا بامره ، ولعل هذه الجبرية الصارمة التى اقترضها ابن عربى فى مذهبه هيمنت على الوجود كله ، وتعطلت معها ارادة الانسان وتوقف تفكيره وامتنعت الفرقة بين الخير والشر ، والتمييز بين الثواب والعقاب ، وسقطت قيمة الالزام الخلقى ، وارتفعت المسئولية الاخلاقية بزوال

ركنيها الرئيسيين وهما : العقل ، والحرية والاختيارية ، وتداعت بهذا كله المشكلة الأخلاقية فى فلسفته [1]

خامسا : النزعة القومية وراء فلسفة التاريخ المصرى :

مما لا شك أن الدكتور توفيق الطويل ، قد ساهم اسهاما كبيراً فى الكشف عن النزعة القومية ، خلال دراسته التحليلية والفنيه فى التراث الصوفى وابراز اهم العناصر والروافد التى شكلت هذا التراث الدينى وتأثيره على الحياه السياسية والاجتماعية فى مصر ابان حكم سلاطين المماليك والعثمانيين , وان كانت هذه العصور الاخيرة قد سادها ألوان من الاضطرابات السياسية والاقتصاديه والاجتماعية، مع ما صاحبها من تدهو واضمحلال فكرى فى نواحى الحياة الاجتماعية ، وفقدان هؤلاء السلاطين والحكام فى كلا العهدين الانتماء الحقيقى لرعاياهم والبلدان التى حكموها الا ان الترابط الدينى ، والوحدة الثقافية الممزوجة بتعاليم الدين واللغة والعادات والتقاليد المصرية مع شعائر التصوف وأذواقه ، لعب دوراً كبيراً فى الشعور العام لدى المواطنين المصريين وغيرهم بالانتماء وتأصيل للنزعة القوميه العربية والاسلامية والمصرية ، وهذا ما اراد تمثله استاذنا فى كتاباته التحليلية النقديه عن تاريخ المصريين الدينى والصوفى ، ولذلك فقد عبر عن ذلك بقوله " ولم يكن فى وسعى ان استخلص العناصر المصرية فى التصوف الذى

---

[1] دكتور توفيق الطويل – فلسفة الاخلاق عند بن العربى (بحث منشور) ضمن الكتاب التذكارى .

قام اثناء هذا العصر ، فقد كانت القومية لفظا مجهول المعنى والدلاله فى العصر العثمانى ، وكان الدين هو الوحدة التى تربط الشعوب الاسلامية على اختلاف جنسياتها ، وكانت الرحلات التى اعتبرها العلماء مظهراً من مظاهر العبادة تساعد مع وحدة الدين واللغة على ايجاد التشابه بين التصوف فى مصر وفى غيرها من الشعوب الاسلامية ، ولقد كانت مصر محط المتصوفه من اهل المغرب وتركيا وفاس والشام " [1] .

ولعل هذه المحاولة الجريئة فى بحث تاريخ الحياة الصوفيه وتأصيل عناصرها وروافدها وصلاتها بالدول والشعوب العربية والاسلامية ، وفى هذه الفتره الاخيرة المظلمه ، تعد من أهم المحاولات لاعادة تأريخ التيارات الصوفيه ، بل والروافد الفكريه والثقافية فى مصر ، فلم يتوفر باحث جاد للنظر فى حياة الشعب المصرى من خلال روافده الصوفيه وآثارها فى طبع حياة هذا الشعب بطابع ثقافى خاص فى هذه الفترات الاخيرة .

وهذا ما نبه اليه الدكتور توفيق الطويل ، فقد حاول بعض علماء الاجتماع ان يفلسفوا التاريخ ، وان يقدموا للمؤرخين تفسيراً جديداً للظواهر قائماً على احدث النظريات التى اهتدى اليها المحدثون من علماء النفس وغيرهم ، ولكن مصر هى احوج بلاد الارض الى هذا النوع من التأريخ ان تاريخا الى اليوم قائم على الجمله

---

[1] انظر فى هذا التحليل – دكتور توفيق الطويل – التصوف فى مصر ابان العصر العثمانى جـ ١ (الفصل الاول + إلفصل الثانى) .

علـى تـاريخ ملوكهـا وحكامهـا ، امـا شـعبها فليـس لـه حسـاب عنـد اكـثر المؤرخيـن والمؤرخ الذى يعرض لتفسـير الحيـاة فيهـا لا يسـتطيع قـط ان يفهمهـا علـى وجههـا الصحيـح قبـل ان يتنـاول بالدراسـة المفصلـة كـل مـا مـر باهلهـا مـن تحركـات دينيـه وحضارة اسلامية فالمصرى منذ عهد الفراعنه الاقدمين رجل شـديد التديـن واثـاره التى لا تزال قائمه حتى اليوم تشهد بصحه ذلك .

ان الافكار التى تفشو عند مثل هذا الشعب متصلة بـالدين تتحـول عنـده الـى عقائد ، والعقيده كما يقول علماء النفس من شأنها ان تستبد بهوى أصحابها تحملهم على جناحها وتوجههم فى تيارها ولهـذا كـانت كـل محاولـة يـراد بهـا تفسـير الحيـاة المصرية على غير فهم واضح لأثر الحركات الدينيه فى نفوس المصريين ، انما هـى محاولة باطلة لا طائل من ورائها .

وهذه المحاولة التى قام بها استاذنا توفيق الطويل أتجاه جديد حاول فيها ان يفسر الحياة المصرية ، او الكثير من ظواهرها على ضوء التراث الصوفـى وتياراتـه ومظاهره وشعائره وطقوسه الكثيرة .

ونحن نعلم ما كان للتصوف ، وما يزال حتى الآن - عند طوائف من النـاس مـن تـأثير فـى تعميـق حيـاتهم الروحيـة ، وترابطهـم الفكـرى والثقـافى والاجتمـاعى فالتصوف يمثل زبـده الديـن وخلاصتـه وقـد شـاع واسـتفحل امـره وأسـتبد بعواطـف المصريين وكان أكبر العوامل فى هوية حياتهم فى هذا العهد ومـا بعـده ، ولـم يتهيـأ

لأهله النفوذ الكبير الذى مكنهم من السيطرة على الحياة المصرية الا قبيل العصر العثمانى .

ان التصوف فى هذا العهد الاخير من حياة المصريين او غيرهم ان كان يقدم بعض الحلول للمشاكل المعقدة فى ظواهر الحياة المصرية ، فانه لا يقوى وحده على تفسير الكثير منها ، وبناء على ذلك فان اعادة التأريخ للحياة المصرية والكشف عن فلسفة التاريخ المصرى انما يتوقف على الغامض فى الحركات الدينيه التى مرت بالمصريين وبيان ما كان لهذا من سلطان على نفوسهم وأثرى فى توجيه حياتهم ، وهذا التفسير الجديد لا يقوم على تاريخ حياة الملوك ، ولا يستند الى تتابع الدول التى تولت حكم المصريين ، وانما يستند على دراسة الملوك والحكام من خلال الشعب ، وما مر به من تيارات وما شغل عواطفه من موجات .[1]

وهذا هو ما كان يهدف اليه استاذنا الدكتور توفيق الطويل خلال دراسته للتراث الصوفى فى الدول الاخير وهذا ما يشير اليه فى مقدمة كتابه عن التصوف فى مصر ابان العصر العثمانى بقولة " وبعد فهذا هو كتابى الذى أرجو أن يساهم فى وضع بحث (يفلسف التاريخ المصرى) ويتناول ظواهر الحياة فيه بتفسير جديد، يقوم على فهم واسع بما مر بالمصريين من حركات الدين واستوعب نفوسهم من تيارات ، وشغل اذهانهم من افكارة " وقد انتهى استاذنا الى نتيجه لها خطرها تستحق ان تناقشها وهى " ان الحياة المصرية فى جملتها منذ العصر العثمانى حتى يومنا الراهن ، تدين لتعاليم

---

[1] للمزيد من التفاصيل : انظر : دكتور توفيق الطويل – التصوف فى مصر جـ ١ ،جـ ٢

الصوفيه اكثر مما تدين للقواعد الدينيه او للحضارة الاوربية " غير ان هذه النتيجة قد لا تصلح قاعدة عامة نجيزها فى هذا الوقت او الآن اذ ان موجه التطرف المذهبى وشيوع روح التواكل والدجل والشعوذه والجهل انحسرت الآن وهذه المظاهر الشائنه التى كانت سائدة فى عصور المماليك والعثمانيين بين اوساط الصوفيه انقض او انها ولم يعد لها وجود أو تأثير يذكر فى المجتمع المصرى الآن ، فقد تولى مشيخة السادة الصوفيه الآن علماء كبار على قدر كبير من الايمان العميق باصول الكتاب والسنه وتعاليم الشريعة ، ولا يألون جهداً فى تعميق الحياة الروحية على اصول من الكتاب والسنة ومقاومة دعاوى الجهل والأنحراف التى لا تتفق مع قيم الدين وتعاليم الاسلام بالاضافه الى ظهور موجات التنوير بين الاوساط العلمية والثقافية فى الجامعات المصرية فى العصر الحديث .

خاتمة : نتائج البحث

من خلال دراستنا التحليلية لمنهج استاذنا توفيق الطويل فـى تناولـه للـتراث الصوفى بالبحث والتحليل والنقد يتضح لنا النتائج الاتية :

١- ان الدكتور توفيق الطويل يمثل مدرسة جديدة فى دراسة التصوف الاسلامى ، اذ انه قد آمن بان للتصوف اهمية كبيرة فى تعميق الحياة الروحية فى الاسلام ، كما عرف بيـن اوسـاط الزهـاد والعبـاد الأوائـل ، فـالتصوف وسـيلة لتهذيـب السـلوك وتقويم الأخلاق وتدعيم القيم الاسلامية الأصيلة بما يوافق الكتاب والسنة وسـيرة السلف الصالح .

٢- استطاع الدكتور توفيق الطويل ان يضع أصول منهج تحليلـى جديـد يقـوم علـى تمثل الموضوعيه فى نقد وتفنيد دعاوى دعاة الصوفيـه وفلاسـفتهم بصفـة عامـه وعند المتأخرين بصفه خاصة .

٣- دعا توفيق الطويل الى ضرورة تنقية التراث الصوفى مما علق به مـن شـوائب وادعـاءات والتبـاس علــى المتصــوف فــى دوره الاخــير بكثــير مــن الجهــالات والضلالات وشيوع دعاوى التواكل والتكالب على الحياة الدنيـا بـدلا مـن الرجـوع الى الله تعالى وتذكر الأخره وان كان التصوف قد شهد اصلاحات جديدة علـى كبار مشايخة فى الوقت الحاضر .

٤- انتهى الدكتور توفيق الطويل الى ان دراسة التصوف يجب ان تقوم على العقل والنظر بالاضافه الى التذوق الروحى حتى يتمشى ذلك مع مفاهيم الاسلام السامية وحتى يمكن تجنب الانحراف عن تعاليم الشريعة واركان العقيدة .

٥- دعا استاذنا توفيق الطويل الى ضرورة اعادة النظر فى كتابة التاريخ المصرى والعربى بناء على دراسات موضوعيه للتراث الفكرى والدينى للشعب المصرى والعربى ، مما يؤدى الى تدعيم النزعه القومية المصرية والعربية ، وكذلك ايجاد دراسات جديدة تعبر تعبيراً واضحاً وصحيحاً عن العوامل الرئيسية الكامنه فى التحولات التى حدثت عبر الاجيال عبر التاريخ ، بما يعنى الكشف عن فلسفة جديدة تعبر عن فلسفة التاريخ المصرى القديم والحديث .

مصادر البحث والدراسة

١ - دكتور توفيق الطويل : التصوف فى مصر ابان العصر العثمانى جـ ١ ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٨ .

٢- دكتور توفيق الطويل : التصوف فى مصر ابان العصر العثمانى جـ ٢(امام التصوف فى مصر الشعرانى) ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٨م.

٣- دكتور توفيق الطويل : فلسفة الاخلاق الصوفية عند ابن عربى (بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى - محى الدين بن عربى - فى الذكرى المئوية الثامنه لميلاده) ط الهيئة المصرية العامة للتأليف - دار الكتاب العربى ١٩٦٩م.

٤- الشعرانى (عبد الوهاب : الطبقات الكبرى - ط دار الفكر العربى بدون تاريخ

٥- القشيرى (الامام ابو القاسم عبد الكريم : الرسالة القشيرية - جـ ١ - تحقيق دكتور عبد الحليم محمود ط - دار الكتب الحديث -١٩٧٢.

٦- عبد الرحمن ابن خلدون : المقدمة - (فصل التصوف) ص ٤٦٧ ط دار القلم بيروت بدون تاريخ .

٧- محمد المحيى : تاريخ خلاصة الاثر فى اعيان القرن الحادى عشر جـ ١ - المطبعة الوهبية بمصر ١٣٠٦ هـ .

٨- محى الدين بن عربى : تهذيب الاخلاق تحقيق عبد الرحمن حسن محمود ط مكتبه عالم الفكر سنه ١٩٨٦ م.

وقد اشار الدكتور توفيق الطويل الى انها منسوبة الى ابن عربى ، وقد ثبت انها متحوله وان واضعها هو يحيى بن عدى النصرانى اليعقوبى - وأن فلسفة الاخلاق الحقيقية يجب ان نلتمس فى كتابه الفتوحات المكية وعلى ذلك فان هذه الرسالة بحاجة الى اعادة دراسة وبحث بمقارنه رسائل ابن عربى الاخرى .

الفصل الخامس

المنهج التحليلى فى دراسة
التصوف الاسلامى
" عند "
" الدكتور ابو الوفا التفتازانى "

تقديم :

هذه دراسة تحليلية تركيبيه نتناول من خلالها المنهج التحليلى فى دراسة التصوف الاسلامى عند استاذنا المرحوم الدكتور ابو الوفا التفتازانى ، اذ ان ابراز هذا الجانب المنهجى من الأهمية بمكان اذ يبرز الجانب الحضارى فى مجال البحث ولتحليل المنهجى عنده اذ تفرد استاذنا بالكثير من الدراسات والبحوث العميقة فى هذا المجال وترك بصمات واضحة على اصول الطريقة الصوفيه فى العصر الحديث ، وقد امتازت بحوثة بالتحليل الدقيق لقضايا ومذاهب الصوفيه بالاضافه الى تحليل المصطلحات والمفاهيم الصوفيه ، ويتضح من خلال ذلك مدى تأصيله العميق للتصوف السنى منتقداً ومفنداً أصحاب الاتجاهات المنحرفة الذين مزجوا الاذواق والمواحيد الروحيه بالمعانى والمصطلحات الفلسفية والغنوصيه الشرقية والافلوطنيه اليونانيه ومع انحياز استاذنا التفتازانى للتصوف الاسلامى الاصيل الذى يستند اصحابه الى الكتاب والسنه والصحابه والسلف الصالح فان دراستنا على منهجة التحليلى جاءت لكى تبرز هذا الجانب الاصيل فى تصوفه وهو شيخ طريقة صوفيه قبل ان يعد من الباحثين فى التصوف ، وعلى هذا الاساس تقوم هذه الدراسة على ابراز منهجة التحليلى فى بعض الموضوعات الهامة والاصيلة كالاتى :

اولا : تحليل مفهوم التصوف ومصادره .

ثانيا : بين التصوف الفلسفى والتصوف السنى .

ثالثا : الطريقة الاكبريــه .

رابعا : التحليل الفلسفى لبعض اتجاهات الصوفيه .

ونستطيع من خلال هذه الموضوعات ابـراز جانبـاً هامـاً مـن الجوانـب الحضارية الاصيلة فى منهج استاذنا المرحوم أبو الوفا التفتازانى .

أولا . تحليل مفهوم التصوف ومصادرة

(١) مفهوم التصوف

التصوف اتجاه قلبى وأستعداد نفسى الى الله تعالى ويعززه سلوك وعمل فامـ السلوك فيتمثل فى حسن الأخلاق ، واما العمل فهو التمسك باصول الكتاب والسنة النبوية ، والقيام بالعبادات والاخلاص القلبى والاعتقاد الصحيح ويحلل الدكتور ابو الوفا التفتازانى هذا المفهوم تحليلاً علميا وأخلاقيا دقيقا فيذهب الى ان التصوف بوجه عام فلسفه حياة وطريقة معينه فى السلوك يتخذها الانسان لتحقيق كماله الأخلاقى ، وعرفانه بالحقيقة وسعادته الروحية " [١]

ولا يخرج هذا المفهوم بهذا المعنى عند التفتازانى عما ذهب اليه الصوفيه القدماء المحدثون ـ فقد ذهب ابو الحسين النورى فى تعريف الصوفيه " بانهم قوم صفت قلوبهم من كدرات البشرية وآفات النفوس وتحرروا من شهواتهم"[٢] وهذا يفيد صفاء النفوس من الرذائل وتحررها من الشهوات التى توقع النفوس فى قيد السلوك المذموم .

---

[١] دكتور ابو الوفا التفتازانى – مدخل الى دراسة التصوف ص ٣ ط – دار الثقافة للنشر والتوزيع – القاهرة – ١٩٩١م.

[٢] القشيرى – الرسالة القشيرية – جـ ١ ص ١٢٠ ومابعدها - ط دار الكتب الحديثة القاهرة ١٩٦١م.

ويشير الامام الجنيد / ٢٩٧ / شيخ الطائفة ببغداد الى ضرورة الاهتمام بالباطن وتخليته من الشوائب ورذائل الاخلاق وتحسين الظاهر بجمال الباطن وصفاء النفس فيقول " اذا رأيت الصوفى يعنى بظاهره فاعلم ان باطنه خراب " [١]

وهذا يوافق ما يذهب اليه الباحثون المحدثون – فالتصوف سلوك وتعود ، سلوك يتجنب الشهوات والملذات ، ويرمى لطهارة الجسم وصفاء النفس [٢]

وعلى ذلك فان التفتازانى يؤمن بان المفهوم الحقيقى للتصوف لا يخرج عن دائرة الاخلاق الاسلامية المستمدة من الكتاب والسنه فيقول " يظل هناك اساس واحد للتصوف لا خلاف عليه وهو انه اخلاقيات مستمدة من الاسلام – وهذا ايضا ما اشار اليه ابن القيم فى كتابه " مدارج السالكين " قائلاً " واجتمعت كلمة الناطقين فى هذا العلم على ان التصوف هو الخلق " وعبر عنه الكنانى بقوله " التصوف خلق ، فمن زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى الصفاء " [٣]

ويستند الدكتور التفتازانى الى القرآن الكريم والسنه الشريفة فى ايضاح مفهوم الخلق الصوفى فيذكر ان " القرآن الكريم وردت به آيات كثيرة تحث على مكارم الاخلاق كالزهد والصبر والتوكل والرضا والمحبه واليقين والورع – وقد بين

---

(١) المصدر السابق – وللمزيد من الدراسة ايضاً راجع – الكلا بازى – التعرف لمذهب اهل التصوف – أماكن متفرقة ط القاهرة ١٩٦٠ م.

(٢) دكتور ابراهيم مذكور – فى الفلسفة الاسلامية (منهج وتطبيقة) صـ ٦٨ جـ ٢ ط دار المعارف القاهرة ١٩٨٣ .

(٣) دكتور – التفتازانى – مدخل الى دراسة التصوف – ص ١١ .

لنا القرآن الكريم ان الرسول صلى الله عليه وسلم هو الأسوة الحسنة لمن يريد التكمل بهذه الفضائل فى ارقى صورها . [1].

وفى حديث عن النبى صلى الله عليه وسلم قال " أكمل المؤمنين ايماناً احسنهم اخلاقاً ومن الواضح ان الدكتور التفتازانى من خلال تحليلة لمفهوم التصوف القائم على الخلق يربط بين الأعتقاد الصحيح والتدين العميق وبين الالتزام بالاخلاق الاسلامية والشرعيه ، ونجده يتفق فى ذلك مع ما ذهب اليه أئمة التصوف السنى ، لذلك يؤكد على هذه الحقيقة اذ رأى " ان اهم ما ينبغى ان يقوم عليه الدين فى جوهره اخلاق بين العبد وربه وبينه وبين نفسه ، وبينه وبين اسرته ، ثم بينه وبين افراد مجتمعه .

كذلك فان عبادات الاسلام ، ومعاملاته ما لم تقم على اساس اخلاقة لا يكون لها قيمة او فائدة ، ولا تكون مقبولة عند الله تعالى ويضرب الدكتور التفتازانى بعض الامثلة على ذلك فيذكر ان الصلاة والزكاه والصيام والحج عبادات نجدها فى الاسلام طهارة للنفس وترقيقاً للقلب ، وحلية للانسان بفضائل الهيبة والخشوع والمراقبة والمناجاه مع اللّه تعالى والأنس به بالاضافه الى تزكية النفس والقلب وتحقيقا للعداله الاجتماعية والتكافل لقوله تعالى فى الزكاه " خذ من اموالهم صدقه تطهرهم وتزكيهم بها " سورة التوبة آيه (١٠٣) ، كذلك فالصوم صفاء للنفس وضبط للارادة فيمكن ذلك للانسان ان يتدرج فى مدارج الجمال الاخلاقى ، والحج

---

[1] المصدر السابق ص - ١٢ .

سياحة وعبادة روحية تهدف لتهذيب الاخلاق ، وفيه شهود بالمساواة بين افراد المسلمين – حيث يصبح الناس فى الحج امام الله سواء فلا فرق بين كبير وصغير او غنى او فقير وهذا يدل على المعانى الاخلاقية وعلى ذلك فان جوهر العبادات فى الاسلام وهو ما يدركه الصوفيه وما يدل عليه مفهوم الصوفيه – الاخلاق – وقد وصف الله تعالى رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى – وانك لعلى خلق عظيم " سورة القلم آيه (٤) – [1] .

ومن خلال تحليل مفهوم التصوف ايضا يتضح انه يدخل فيه جهاد النفس وجهاد النفس انما يتحقق بتخليتها من الاخلاق المذمومه ، وتحليتها ، بالاخلاق الحميدة والسلوك القويم وهذا ما اشار اليه حديث النبى صلى الله عليه وسلم بقوله " الجهاد الأكبر جهاد النفس "

ويذهب الدكتور التفتازانى الى التأكيد على أهمية التغيير فى السلوك – بالتحول من السلوك المنحرف الى السلوك السليم القويم ، وهذا لا يتم بمجرد سن القوانين ولا توقيع العقوبات بل يجب ان يكون نابعاً من داخل الفرد وضميره واستعداده وهذا ما اشار اليه القرآن الكريم لقولة تعالى " ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم " سورة الرعد آيه (١١) والتربية الخلقية – تربية النفس الانسانيه ، ومن ثم فان تحصيل الخلق الكريم امر شاق يستلزم صراع بين المرء ونفسه الامارة بالسوء .

---

[1] المصدر السابق ص ٢١٣ – ص ١٤ .

ومما لا شك ان هذا البحث في اعماق النفس الانسانيه لاكتشاف معالمها وتوجيها لسلوكها وتثبيتاً للأخلاق السويه واكتشاف لمعانى الضمير والارادة الخلقية والخبرة وقد سبق التصوف الاسلامى الى هذا المجال قبل فلاسفه الاخلاق الاوربين فى العصر الحديث [٢]

وهذا ما اهتم به استاذنا الدكتور التفتازانى فى هذا التحليل لمفهوم التصوف الحقيقى والمرتبط بالاخلاق الاسلامية ، ويعضد استاذنا الدكتور التفتازانى هذا التحليل الاخلاقى لمفهوم التصوف ، مستنداً الى ما ذهب اليه صوفيه الاسلام الاوائل والمتأخرين ، بالاضافه الى العلوم الشرعية والاصولية فيقول " ادرك صوفيه الاسلام اهمية الاساس الاخلاقى للدين فجعلوا اهتمامهم موجهاً اليه ، وذهبوا الى ان اى علم من العلوم لا يقترن بالخشية من الله والمعرفه به فلا جدوى منه ولا طائل تحته فما اكثر ما نجد من العلم فى الكتب بحيث يسهل عليك تحصيلة ، اما الاخلاق فتحصيلها عسير لانها تكون ثمره ممارسة شاقة وصراع بين الانسان ونفسه الامارة بالسوء ليلزمها جادة الصواب .

ولما بحثوا فى الاخلاق على انها جوهر الدين ، أنشأوا بذلك علماً مستقلاً مكملاً لعلمى الكلام والفقه ، فاعتبر عند المسلمين من العلوم الشرعية أى التى تستمد من القرآن والسنة وهذا ما اشار اليه ابن خلدون فقال " علم التصوف من العلوم الشرعية الحادثة فى المله ، واصله عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة

---

[٢] راجع الدكتور – على سامى النشار – نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام – جـ ١ ص ٥٣ ط دار المعارف ١٩٨١م.

والتابعين ومن بعدهم ، طريق الحق والهدايه والأنقطاع الى الله تعالى .. والاعراض عن زخرف الحياة الدنيا ، والزهـد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وحياة والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعباده .... الخ .

ومن خلال هذه الآراء لأبن خلـدون يتبين ان التصـوف فى الاسـلام يختص بجانب الاخلاق والسلوك وهو روح الاسلام (١)

ومن الجدير بالذكر ان الدكتور التفتازانى حاول بتحليلة الاخلاقى لمفهوم التصوف تأكيد صلة التصوف بالعلوم الاسلامية التى تتناول فى قضاياها قواعد السلوك او الاخلاق وتقديمها كعلم الكلام والفقه ، فيرى " أن التمييز بين التصوف وبين علم الكلام (الباحث فى العقائد) وعلم الفقه (الباحث فى الاحكام الشرعيه العملية تمييز اعتبارى فقط ، وليس حقيقيا ، فالاصل فى الشريعه انها واحدة ، فعلم الفقه يستند الى علم الكلام استناد الفرع الى الاصل ، والتصوف يستند الى علمى الكلام والفقه ، اذ لابد للصوفى من علم كامل بالكتاب والسنة (٢) .

وهذا ما يؤكده الامام عبد الوهاب الشعرانى امام التصوف فى القرن العاشر المتوفى عام ٩٧٣ فى الطبقات اذ ذكر "ان التصوف هو زيدة عمل العبد بأحكام الشريعه (٣) " .

---

(١) نظرنا – ابن خلدون – المقدمه (فصل التصوف) ط دار القلم بيروت بدون تاريخ

(٢) دكتور التفتازانى – مدخل الى التصوف – ص ١٦ .

(٣) الشعرانى – الطبقات الكبرى – جـ ١ المقدمة – ص ٤ ط دار الفكر العربى ط حديثة بدون تاريخ .

ولم تنفصل هذه العلوم الثلاثه بعضها عن البعض الاخر الا فى عصور متأخرة نتيجة للتخصص العلمى ، بالاضافه الى انه قد اصبح لكل علم منهجة وتخصصه وقواعده لكن الصلة القوية بينهما ظلت قائمة على اساس ان علم الكلام والفقة والتصوف لا يقتصر دورها على الاعتقاديات والاحكام بل ايضا على البحث فى السلوك او الاخلاق .

(٢) مصادر التصوف الاسلامى :

تعددت نظرية المصادر الاجنبية فى التصوف الاسلامى وبصفة خاصة من جانب الباحثين والعلماء المستشرقين ، فقد حاول هؤلاء جميعياً ارجاع مصادر التصوف برمته إلى المصادر الهندية والفارسية والمسيحية واليهودية واليونانية وبخاصة الافلاطونيه المحدثه ، لكن استاذنا الدكتور ابو الوفا التفتازانى ، تناول هذه الاتجاهات المغرضة فى كثير من جوانبها بالتحليل والنقد ، وحاول اظهار المصادر والجوانب الاصيلة فى التصوف الاسلامى .

فيقول " منذ اوائل القرن التاسع عشر الى اليوم وآراء المستشرقين الذين عنوا بدراسة التصوف الاسلامى مختلفة فى مسألة المصدر الذى يمكن ان يرد اليه هذا التصوف ، فمنهم من رد التصوف الى مصدر واحد والبعض الاخر رفض فكرة المصدر الواحد [١] . أى انهم قالوا بمصادر متعدده .

---

[١] دكتور التفتازانى – مدخل الى دراسة التصوف – ص ٢٥ .

ومن الجدير بالذكر اننا اذا استعرضنا مثل هذه الاتجاهات المتعددة نجد اصحابها يذهبون الى مصادر متعددة فيحاولون المقارنه بين نظريات وردت عند صوفيه الاسلام كالغناء والحلول والاتجاد والانسان الكامل والحقيقة المحمديه ووحدة الوجود وبين ما ورد من نظريات او افكار وعقائد هنديه ومسيحية ويهوديه وافلاطونيه محدثة وفارسية ..

اذ ذهب فون كريمر وكل من براون واوليرا الى رد فكرة الغناء الصوفيه عند البسطامى وغيره الى فكرة الغناء عند البوذية فى العقائد الهندية القديمة ، والمطابقة بين حياة بوذا وبين سيرة الصوفى المسلم ابراهيم بن آدهم وطريقته[٢]

كذلك ذهب براون وأرنست رينان الى ان للتراث الفارسى والغنوص الشرقى اثر كبير فى تطوير المعانى الصوفيه وامتزاج الاذواق بالمواجيد وتوارد افكار الخلاص من الشر فى المانويه بالتسبيح والتقديس واعمال البر - وهذا باعتبار ان معظم الصوفيه انحدروا من اصول واجناس فارسية كالبسطامى - معروف الكرخى وابو حفص النيسابورى [١]

---

[٢] لمزيد من التفاصيل - راجع فى ذلك جولد تسهر - العقيدة والشريعة فى الاسلام ص ١١٩ ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وغيره - ط دار الكتاب المصرى بالقاهرة ١٩٥٥م.

[١] لمزيد من التفاصيل راجع : نيلكسون : التصوف الاسلامى وتاريخة ترجمه الدكتور ابو العلا عفيفى - ط القاهرة ١٩٥٦ كذلك دكتور عبد القادر محمود - الفلسفة الصوفية فى الاسلام ص ١٧ - ص ٢١ ط دار الفكر العربى ١٩٦٧ . كذلك أحمد أمين - ظهر الإسلام جـ ٤ ص ١٥٤ - ١٥٥ .

وقد ذهب مستشرقون آخرون لتحليل فكرتى الظاهر والباطن واثرها فى التصوف بالمعنى الحلولى والاتحادى بارجاع ذلك الى اليهودية والمسيحية - كما ان نظرية الكلمة (اللوجوس) بمعناها اليهودى والمسيحى واليونانى الافلوطينى وجدت مكانتها عند فلاسفة الصوفية المسلمين - اما نيكلسون ولويس مايسينون ، فقد ذهبا الى ان التصوف الاسلامى وليد الرهبانيه المسيحية - والمقارنه بين حياة المسيح عليه السلام وكبار رهبان المسيحية وبين حياة الزهاد والعباد من صوفيه الاسلام [1]

اما انبثاق النور - والتجلى والفيض الروحانى - وما الى ذلك من افكار غنوصيه اشراقية فقد تسربت فى رأى المستشرقين الى التراث الصوفى من الافلاطونيه المحدثه فالتاسوعات الافلوطينيه وآثار بروقلس وغيرها تعتبر من مصادر التصوف الاسلامى [2] والاشراقى بصفه خاصة [3]

وقد تناول استاذنا الدكتور التفتازانى هذه المصادر بالدراسة والتحليل [4] وقد انتهى الى اراء ذات قيمه بالغة فى الاهمية اذ رأى اننا يجب ان نتنبه الى فرض يبدو معقولا وهو :

---

(١) للمزيد انظر - الدكتور ابو العلا عفيفى - نظريات الاسلاميين فى الكلمة - بحث منشور بمجلة كلية الآداب - جامعة الاسكندرية عدد (٢) عام ١٩٣٤م.

(٢) راجع (١) دائرة المعارف الاسلامية (مادة تصوف) ترجمه زكى خورشيد) وآخرون ط الشعب بدون تاريخ .

(٣) للمزيد من الدراسة - راجع دكتور محمد على ابو ريان - الفلسفة الاشراقية عند السهروردى ط الانجلو المصرية ١٩٥٩ م.

(٤) نظرنا : الدكتور - التفتازانى - مدخل الى التصوف - ص ٢٦ - ص ٣٤ .

ان صوفية الاسلام فيما ترى لم يكونوا مجرد نقلة عن الفرس او المسيجيين او اليوناں او غيرهم . لأن التصوف متعلق اساسا بالشعور والوجدان ، والنفس الانسانيه وحدة على الرغم من اختلاف الشعوب والاجناس ، وما تصل اليه نفس بشرية بطريقة المجاهدات والرياضات الروحية قد تصل اليه اخرى دون اتصال واحدة منهما بالأخرى ، وهذا يعنى وحدة التجربة الصوفية وان اختلف تفسيرها من صوفى الى اخر بحسب الحضارة التى ينتمى اليها - وعلى ذلك فالتشابه بين التصوف الاسلامى وغيره لا يعنى دائماً وابداً اخذه منها ، لان التصوف الاسلامى صادر عن بواطن المسلمين لأن معرفتهم كما يقولون ذوق ووجدان ولا تأتى عن طريقة النقل والبرهان [1] وهذا ما يؤيدة قول المستشرق نيكلسون فى مقدمه كتابه[2] ان كل الافكار التى وصفت بانها دخيلة على المسلمين من ثقافة اجنبية وغير اسلامية هى وليدة الزهد والتصوف اللذين نشا فى الاسلام ، وكانا اسلاميين فى الصميم [3]

ويحلل أستاذنا الدكتور التفتازانى مصادر المصطلحات الصوفية ، معتمداً فى ذلك ايضا ومستنداً فى منهجه الى تحليلات المستشرق الفرنس لويس ماسنون والذى ينتهى الى ارجاع مصطلحات الصوفيه الى مصادرها الاولى فى الاسلام وهى :

١) القرآن الكريم وهو اهمها :

---

(١) المصدر السابق ص ٣٤ .

(٢) فيكلسون - فى التصوف الاسلامى وتاريخة (المقدمة) .

(٣)

٢- العلوم العربية الاسلامية كالحديث والفقة والنحو وغيرها .

٣- مصطلحات المتكلمين الاوائل

٤- اللغة العلمية التى تكونت فى الشرق فى القرون الاولى للمسيحية مثل اللغة اليونانية ، والفارسية والتى اصبحت هى لغة العلم والفلسفة [١]

وعلى هذا النحو اصبح بعض المستشرقين المعاصرين يميلون الى الاخذ بالرأى القائل ان التصوف من مصادر اسلامية خالصة وان الاثر الاجنبى فى مجاله محدود للغاية ، وان تطوره يتبع خطاً اسلامياً واضحاً ، وهذا ما ذهب اليه المستشرق المعاصر سينسرترمنجهام [٢]

ويقرر الدكتور التفتازانى أن هناك شذرات اجنبية حدثت فقط فى دائرة التصوف الفلسفى ، ويتفق فى ذلك مع رأى بعض المستشرقين ايضا وهذه الاثار الاجنبية تسربت وامتزجت بالتصوف الفلسفى الاسلامى كالاثار المسيحية والافلاطونيه المحدثه والغنوص الفارسى ، " اما التصوف السنى الذى يمثله غالبية صوفيه الاسلام فهو اسُلامى النشأة والتطور [٣] .

وهذا ما يتفق مع غالبية الباحثين فى التراث الصوفى فى العصر الحديث مستندين فى ذلك الى " ان تعاليم الاسلام بما فيها من ترغيب وترهيب ، ودعوه الى

---

[١] الدكتور - التفتازانى - مدخل الى التصوف - ص ٣٦ - ص ٣٧ .

[٢] Spencer Trimngham . The Sufi Orders in Islam . PP 2.5 Oxford. 1911.

[٣] المصدر السابق ص ٣٧ .

الطاعة وتحقير لشئون الدنيا وتذكير بالآخرة كانت الباعث الاول على التنسك والزهادة اذ ان فرائض الاسلام من اقامة الصلاه وايتاء الزكاة والصيام والحج مناسك وعبادات كلها خشوع وتضرع وتطهير للنفس وجهاد وعبادة وتجرد من الدنيا وتبتل وتفكير واعتكاف وكل هذا من صميم الاسلام وهو ما دعا اليه القرآن الكريم وما ورد فى السنة الشريفة [١]

وعلى ذلك وجدنا استاذنا الدكتور التفتازانى يتجه الى تحليل المصادر الاسلامية لتأكيد ما ذهب اليه من أن التصوف السنى الاسلامى من صميم الاسلام والدعوة الاسلامية ، ولم يتسرب اليه آثار أخرى وغنوصيات فارسية أو هنديه او افلاطونية .

يقول الدكتور التفتازانى " كان التصوف عند أول تكوينه اخلاقا " دينيه ومن الطبيعى أن يكون مصدره الاول اسلاميا ، فقد استمد من القرآن والسنه ومن أحوال الصحابة واقوالهم وعلى أن احوال الصحابة واقوالهم لم تخرج عن نطاق الكتاب والسنة [٢]

وبنظرة تحليلية الى التصوف تبين لنا ان الصوفية على اختلافهم يتصورون طريقاً للسلوك الى الله ، يبدأ بمجاهدة النفس اخلاقيا ويتدرج السالك له فى مراحل

---

[١] دكتور ابراهيم مدكور – فى الفلسفة الاسلامية (منهج وتطبيقة) جـ ٢ ص ١٣٢ .

[٢] السراج الطوسى : تاب اللمع – ص ٣١ – ٣٢ تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود طه عبد الباقى سرور ط القاهرة ١٩٦٠م.

متعددة تعرف عندهم بالمقامات والأحوال ، وينتهى من مقاماته واحواله الى المعرفـه بالله تعالى وهى نهاية الطريق ، ويستشهد الدكتور التفتازانى بالآيات القرآنية

والاحاديث النبويه وسيرة الرسـول صلـى اللـه عليـه وسلم والصحابـه علـى الصلـة الوثيقة بين التصوف والاصول الاسلامية [١]

ثانيا : بين التصوف السني والفلسفي :

تناول الدكتور التفتازانى بالتحليل جابنى التصوف السـنى والفلسـفى موجهـا نقداً شديداً الى مذاهب فلاسفة الصوفية واصحـاب الشـطحات المتقدميـن والمتـأخرين وهـو فـى معرض تحليلـة للتصـوف ينتصـر دائمـاً للأتجـاه السـنى موضحـاً العوامـل الرئيسية فى انتصار هذا الاتجاه وسيادته فى محيط الدوائـر الصوفيـه حتـى العصـور المتأخرة عند اصحاب الطرق الصوفيه منذ نشأه الطرق فى القرنين السادس والسابع حتى العصر الحديث ، اذ نجده يؤكد ان التصوف السنى هو الاتجـاه الصحيـح والـذى يتفق مع الكتاب والسنه ويتفق مع اصول الحياة الروحية فى الاسلام اما ما عداه من مذاهب فلسفيه صوفيه ، فهى ناشزه عن مسلك اهل السنه بما امتزجتـه مـن عنـاصر وآثار غنوصية اجنبية غربية عن روح الاسلام وفطرتـه وسـماحته وبسـاطته ولعل الدكتور التفتازانى يتفق فى هذا الموقف المؤيد للاتجاه السـنى فـى التصـوف والـذى اعتـبرة المعبر تعبـيراً حقيقـاً عـن الـروح الاخلاقيـة والسـلوكية الاسـلامية مـع كبـار

---

[١] للمزيد من الدراسة دكتور التفتازانى مدحل الى التصوف ص ٣٧ ص ٥٥

العلماء الباحثين المحدثين والمعاصرين اذ ان هؤلاء يذهبون الى " أن التصوف اكثر عقائده واخذه من مذاهب ناشزة ، وبدأ يحدد معالمه ويسيطر على الجانب الخلقى فى العالم الاسلامى ، بدأ من القرآن والسنه وأنتهى اليهما ، ومثل التصوف السنى المجتمع الاسلامى ، كان هذا التصوف ثورة اجتماعيه على الترف العقلى من ناحيه متمثلاً من من وجهة نظر الصوفية فى الفلسفة وعلم الكلام ، والترف الاجتماعى والاقتصادى متمثلاً فى كبار رجال الدولة الاسلامية والتجاروانتقل الينا تراث خالد يحوى مذاهب متناسقة كاملة التناسق ويحدثنا على أدق الحركات القلبية ويضع المذهب الذوقى فى الاسلام ، ويكشف فكرة الضمير وهى فكرة لم تصل اليها اوربا الا حديثاً ، كما ان التصوف السنى ، انما كان ثورة الضعفاء والفقراء على مجتمع سادة الخلل الاجتماعى [1]

وهذا ما عرضه الدكتور التفتازانى ، اذ عرض لنشأه وتطور حركة الزهد فى القرنين الاول والثانى موضحاً عوامل نشأته ومفهومه ، وكيف ان هذه الحركة تستند فى عصور ازدهارها الى الكتاب والسنة ، وكذلك كانت حركة ضد التيارات السياسية والاجتماعية الطاغية والمتغمسه فى آتون الشهوات والملذات الدنيويه ، دون اعتبار للحياة الآخرة والتذكير بها ثم عرض لمدارس الزهد فى البصرة والكوفة ومصر وغيرها [2]

---

[1] الدكتور – النشار – نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام – جـ ١ ص ٥٣.

[2] راجع الدكتور التفتازانى – مدخل الى التصوف ص ٥٩ – ص ٩١ .

ثم تحدث عن الحياة الروحية والحب الصوفى عند السيدة رابعة العدوية وغيرها من المحبين ، ثم تناول بالتحليل التصوف الإسلامى وتطوره فى القرنين الثالث والرابع الهجريين ، موضحاً جوانب التصوف السنى وشيوخة ، وما واكب ذلك من ظهور تيارات الشطح والالغاز والعناصر الغربية على الاسلام ، ثم تناول بالتحليل المصطلحات المعرفية التى ظهرت فى التيارات الصوفيه وعند اصحابها مثل مصطلح الفناء عند البسطامى ، والغناء فى التوحيد عن الامام الجنيد ، ثم مصطلح الغناء والاتحاد عند البسطامى ، والفناء والحلول عند الحلاج وما فى ذلك من شطحيات بعيدة عن روح التصوف السنى الاسلامى الاصيل [١]

والفكره الرئيسية فى هذا التحليل المنهجى هى طريقة الدكتور التفتازانى فى تأصيل وإبراز تطور المذهب السنى فى التصوف وعوامل ظهوره وسيادته منذ القرنين الخامس والسادس الهجريين وحتى العصر الحديث ، فيذكر " أن اختفاء المذاهب الفلسفية الصوفية فى القرن الخامس والذى عاود الظهور بصورة أخرى متفلسفة فى القرن السادس واستمر فى السابع الهجريين – انما يرجع الى غلبة مذهب اهل السنة والجماعة الكلامى والذى انتصر له الامام الاشعرى المتوفى عام ٣٣٤هـ [٢]

على ما سواه من مذاهب أخرى ومحاربته الغلو الذى ظهر فى التصوف على يد كل من البسطامى والحلاج ، واصحاب الشطح عموماً ، وكل انواع الانحرافات الأخرى التى بدأت تظهر فى ميدان التصوف " [٣]

---

[١] للمزيد من التفاصيل : المصدر السابق ص ٩٥ – ص ١٤١ .

[٢] راجع – أبو الحسن الاشعرى – مقالات الاسلاميين – ج ١ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ١٩٦١ ط القاهرة .

[٣] الدكتور – التفتازانى – مدخل الى التصوف – ص ١٤٥ .

ومن هنا بدأ التصوف يتجه اتجاها اصلاحيا منذ القرن الخامس الهجرى على اساس ارجاعة الى حظيرة الكتاب والسنه ويشير الدكتور التفتازانى الى كل من الامام القشيرى المتوفى عام ٤٦٥ والهروى والأنصارى المتوفى عام ٤٧١هـ باعتبارهما من أبرز صوفية القرن الخامس ، ومن الذين نحو بالتصوف المنحى السنى الخالص [١]

وقد تابعهما الغزالى / ٥٠٥ هـ / ، وقد انتشر هذا التيار الصوفى السنى المعتدل فى انحاء العالم الاسلامى وظهر اثاره لدى اصحاب الطرق الصوفية فيما بعد[٢]

وقد عرض استاذنا التفتازانى للأتجاهات الصوفية السنية فى تفسير المصطلحات والمعانى الذوقيه والقلبية فى الفناء والتوحيد والمعرفة والمكاشفه وغير ذلك وهو فى عرضه للطريق الصوفى عند أهل السنه من الصوفيه يذكر انتقادهم للاتجاه الفلسفى [٣]

واذا اتجهنا الى التحليل المنطقى والفكرى اللتصوف الفلسفى عند الدكتور التفتازانى ، فانه يذهب الى ان هذا الاتجاه فى التصوف يختلف فى طابعة عن

---

[١] للمزيد من التفاصيل – المصدر السابق ص ١٤٢ – كذلك الامام القشيرى الرسالة القشيرية جـ ١ ، جـ ٢

[٢] للمزيد من الدراسة – دكتور محمد محمود أبو قحف – التصوف الاسلامى والطرق الصوفية – ط المكتبة القومية بطنطا ١٩٩٢م.

[٣] راجع ١٩٩٢ الدكتور التفتازانى – مدخل الى التصوف ص ١٤٨ – ص ١٨٤.

التصوف السنى ، فالمقصود بالتصوف الفلسفى ، التصوف الذى يعتمد اصحابة على مزج اذواقهم الصوفيه بانظارهم العقلية مستخدمين فى التعبير عنه مصطلحاً فلسفيا اسمدوه من مصادر متعددة .

ويرى أن هذا التصوف ظهر فى الاسلام بوضوح منذ القرنين السادس والسابع الهجريين ، وهما القرنان اللذان شهدا ظهور اقطابه ، واستمر بعد ذلك[1]

لكن يبدو أن هذا التصوف الفلسفى كانت له جذور قديمه منذ القرنين الثالث والرابع الهجريين ، فقد وضع بذوره الاولى مجموعة من الصوفيه الذين مزجوا بين الاذواق والمواجيد والمصطلحات الاسلامية وبين المصطلحات والاراء الفلسفية التى استمدوها من غنوصيات متعدده منها الأفلاطونيه المحدثه وفارسية وهنديه ومسيحية وبالاضافه الى الآثار التى استمدوها من تراث مدرسة الاسكندرية الفلسفى . حيث ظهرت نظريات شاعت فى عصورهم مثل نظرية الفناء والحلول والاتحاد والحقيقة المحمديه والانسان الكامل وانسان الوجود ... الخ لدى ذى النون المصرى /٢٤٢/ هـ والبسطامى /٢٦٣/ والحلاج / ٣٠٩ هـ / وغيرهم ليسوا بعيدين عن هذه الآثار الفلسفية او الغنوصية اليونانية والفارسية .

---

[1] للمزيد من التفاصيل – المصدر السابق ص ١٤٢ كذلك الامام القشيرى الرسالة القشيرية جـ ١ ، جـ ٢

ويرى الدكتور التفتازانى أن ثمة طابع عام يطبع هذا التصوف الفلسفى ، هو انه تصوف غامض ، ذو لغة اصطلاحية خاصة ، ولا يمكن اعتباره فلسفة حيث انه قائم على الذوق ، كمالاً يمكن اعتباره تصوفاً خالصا ، لانه يختلف عن التصوف الخالص فى انه معبر عنه بلغة فلسفية ، وينحو الى وضع مذاهب فى الوجود اساسا، فهو اذن بين بين ، ونظراً للألمام الواسع بالمذاهب والعلوم الفلسفية والشرعية الاسلامية واليونانية فان فلاسفة الصوفية اتسموا بالطابع الموسوعى فانهم جمعوا فلسفات ومصطلحات ذات مكونات متعددة ومتباينه احيانا [١]

ويستعرض الدكتور التفتازانى عناصر التصوف الفلسفى ونشأته وتطوره واهم شخصياته الكبيرة كالسهروردى المقتول عام ٥٨٧ هـ وابن عربى / ٦٣٨هـ / وابن سبعين / ٦٦٩ هـ / وابن الفارض / ٦٣٢ هـ / وجلال الدين الرومى /٦٧٢/ هـ محللاً ومفنداً لمذهبهم ومصطلحاتهم ، مستنداً فى ذلك الى الكتاب والسنه [٢]

ثالثا : الطريقة الاكبرية :

يتناول استاذنا الدكتور التفتازانى اصول هذه الطريقة بمنهج تحليلى تركيبى موضحاً الجوانب الهامة والرئيسية فى نشأتها وموضوعاتها واتجاهات اصحابها فيذكر بالدراسة والتحليل الاصول التى نشأت عليها وتسمينها واوجه الخلاف بين المؤرخين واصحاب الطبقات حولها فيذكر ان ابن عربى يلقب لعظم مكانته فى التصوف بالشيخ الاكبر وأغلب الظن انه لقب بهذا اللقب من جانب اتباعه الذين اعجبوا بشخصيته ، ويذكر ان الشيخ مصطفى كمال الدين البكرى احد كبار شيوخ الخلوتيه بمصر / ت عام ١٦٥٢ هـ / ذكر ان الذى سماه بالشيخ الاكبر هو استاذه

---

[١] المصدر السابق ص - ١٨٨ .

[٢] للمزيد راجع المصدر السابق من ص ١٨٩ - ص ٢٣٢ .

ابو مدين الغوث التلمسانى / ت عام ٥٩٤ هـ / ويطلق عليه مصطفى كمال الدين البكرى ايضا اسم الاكبرى ، واحيانا الامام الاكبرى ، ومهما يكن فقد عرف ابن عربى ت عام ٦٣٨ هـ بالشيخ الاكبر ، ومن هنا سميت طريقته بالاكبرية ، ونجد هذه التسمية شائعه عند بعض المتأخرين من اصحاب الطرق الصوفيه مثل احمد الخالدى النقشبندى فى رسالته القصيرة باسم " النور المظهر فى طريقة سيدى الشيخ الأكبر " وكذلك الشيخ محمد رجب حلمى فى كتابه " البرهان الازهر فى مناقب الشيخ الاكبر وآخرون كثيرون [١]

ومما لا شك ان تلميذه النجيب والوفى عبد الوهاب الشعرانى ت عام /٩٧٣هـ / وهو احد الممثلين لمدرسة ابن عربى فى القرن العاشر الهجرى . تناول تراث هذا الشيخ الاكبر بالدراسة والتحليل والشرح وبصفه خاصة المصطلحات والرموز الغامضة وابواب كتابه الفتوحات المكية . مقربا بين فكره الفلسفى الصوفى وبين فكر اهل التصوف السنى المعتدلين فى عصورهم وهو فى كل مناسبة يذكره بالشيخ الاكبر محى الدين بن عربى ، وقد صنف كتابا بهذا الاسم هو " كتاب الكبكريت الاحمر فى بيان علوم الشيخ الاكبر ، بهامتى كتاب له اخر " البواقيت

---

[١] للمزيدمن التفاصيل انظر : الدكتور التفتازانى – الطريقة الاكبرية (بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى محى الدين بن عربى فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاده) ط الهيئة المصرية العامة دار الكاتب العربى ١٩٦٩م –٠ ص ٢٩٧ .

والجواهر فى بيان علوم الاكابر " [١]

ومما سبق يتضح لنا من تحليل استاذنا الدكتور التفتازانى وما اضفناه من تحليل آخر لأسباب تسمية هذه الطريقة بالاكبرية أنها تنسب للشيخ محى الدين بن عربى ومما يؤيد هذا التحليل أيضا ما ذكره المستشرق الفرنسى لويس ماسينيون، بان لهذه الطريقة المعروفة بالأكبرية - أسماً آخر هو " الحاتمية ، فقد كان ابن عربى معروفاً باسم الحاتمى لنسبتة الى حاتم طيئ وعرفت طريقته فى بعض الأحيان بأسم " العربية " لكن يبدوا أن تسميتها بالأكبرية هو الأكثر شيوعاً بين أصحاب الطرق الصوفية حتى عصرنا هذا [٢]

ولكن ما هى اسانيد الطريقة وغايتها وأحوالها وآدابها : يوضح استاذنا الدكتور التفتازانى هذه المسائل بمنهج تحليلى علمى منظم فيذكر : ان أبن عربى لم يتلق طريقة الصوفية ابان نشأته بالاندلس عن شيخ واحد صاحب طريقة معروفه واتباع ومريدون يحيون فى رباطات وزوايا حياة جماعية وفق نظم خاصة ، كما كان متبعاً فى بلاد الشرق ، وانما أستفاد من شيوخ التصوف المعاصرين له فى

---

[١] انظر فى ذلك : أ - عبد الوهاب الشعرانى - كتاب اليواقيت والجواهر فى بيان علوم الاكابر - ط عبد السلام شقرون بمصر ١٣٥١ م.
ب - عبد الوهاب الشعرانى - الكبريت الاحمر فى بيان علوم الشيخ الاكبر (محى الدين بن عربى) بهامتى الكتاب السابق .

[٢] راجع الدكتور التفتازانى - الطريقة الأكبرية ج ٢٩٨ - ص ٢٩٩ .

المغرب والأندلس عددهم كما يذكر ابن عربى خمسة وخمسون شـيخا [1] وان هـؤلاء الشيوخ كانت لهم منازع صوفيه متعددة كل التعدد . ولعل مـن أهـم هـؤلاء الشـيوخ أثر وتأثيراً فى ابن عربى ، كما ذكر محمد رجب حلمى فى كتـاب " البرهـان الازهـر " هم " العارف الشيخ ابو مدين الغـوث التلمسـانى ت عـام ٥٩٤ هـ / ، وجمـال الديـن يونس بن يحى القصار ، وابن عبد الله التميمى وابن الحسن بن جامع ، ويذكر ابن عربى انه قد تأثر برسالة القشـيرى ومصنفـات الغزالـى فـى بـدء سـلوكه الصوفـى ، بالاضافه الى تأثير ابن مسره ت عام ٣٨١ هـ الفلسفى الصوفـى ويمكـن القـول ان ابن عربى قد أخذ من المشارقة كما اخذ عن المغاربه ايضا [2]

ان ابن عربى لم يكن يعتد بسند الخرقة أو لباسها من يد شيخ لمريد كلبـاس من معين او قلنسوة أو غير ذلـك بمـا يشـير الـى وصـول البركـة مـن الشـيخ للمريـد وسريان باطنه إليه [3]

ويتبين من تحليل الدكتور التفتازانى فـى هـذا الصـدد ان ابـن عربـى اسـتمد سنده فى الخرقة عن عبد الله بن جامع عن الخضر عليه السلام ثم عن تقـى الديـن عبد الرحمن بن على بن ميمون بن أبو النور وزوى عن شيخ الشـيوخ صـدر الديـن محمد بن حموية عن جده عن الخضر عليه السـلام . وان كـان الشـعرانى يذكـر عـن

---

[1] انظر : ابن عربى (رسالة ختم الأولياء) ط صبيح بالازهر ١٩٥٤ .

[2] الدكتور التفتازانى - الطريقة الاكبرية - ص ٣٠٠ - ص ٣٠١

[3] نفس المصدر السابق - ص ٣٠٢ .

ابن عربى قولة " كنت لا اقول بالخرقة التى يقول بها الصوفية حتى ليستها من يد الخضر عليه السلام تجاه باب الكعبة [١]

لكن ابن عربى وكذلك المتأخرين من اصحاب الطريقة الاكبرية يريدون ان يتصلوا بسند الطريقة الى الرسول صلى الله عليه وسلم ، لكن الواسطة بين ابن عربى والرسول عليه السلام كان الخضر عليه السلام [٢]

ويشير أستاذنا التفتازانى الى موقف ابن عربى من غاية الطريقة الصوفية عنده ومنهجه فيقول ان ابن عربى يقوم فى طريقته على اساس الذوق لا البرهان والدليل ويشير الى رسالة ارسلها ابن عربى الى الامام فخر الدين الرازى ت عام/ ٦٠٦ هـ/

امام المتكلمين فى عصره مبينا له فيها الفرق بين طريقة الصوفية فى المعرفة ، وطريقة غيرهم ، وقد اورد الامام الشعرانى نص هذه الرسالة فى مقدمة كتابه " الطبقات الكبرى " ما نصه " ان الرجل لا يكمل فى مقام العلم حتى يكون علمه عن الله عز وجل وبلا واسطة من نقل او شيخ . فلا علم الا ما كان عن كشف وشهود لا عن فكر وظن " [٣]

---

[١] المصدر سالسابق - ص ٣٠٣ - ص ٣٠٤ كذك نظرنا الشعرانى الكبريت الاحمر فى بيان علوم الشيخ الاكبر (هامش كتاب البواقيت والجواهر) ص ١١ .

[٢] راجع المصدر السابق - ص ٣٠٥ .

[٣] نظرنا : الشعرانى - الطبقات الكبرى - جـ ١ ص ٥ ط دار الفكر العربى القاهرة - ط حديثة بدون تاريخ

ويرى ابن عربى ايضا فى رسالة " الانتصار " " ان الكلام فى هذا الطريق انما هو على الفتح الموهوب اللدانى ، لا على النظر والبحث والتفتيش ، وبقدر صفاء القلوب يحصل الوصول ، والصفاء على حسب الطرائق .[1]

وبطريقة تحليلية يتناول استاذنا الدكتور التفتازانى أصول الطريقة الأكبرية وآدابها ، فيذكر انها تقوم على أصول عامة ومعناها على أربعة اركان هى : الصمت والعزله - والجوع - والسهر - وقد اشار ابن عربى الى ذلك بقوله " والسهر أحد الأربعة اركان التى قام عليها بيت الابدال - وهى : السهر والجوع والصمت والعزلة " ويشير الكمشخانوى - أحد اصحاب هذه الطريقة الى بعض مصادرها فى الفتوحات المكية - والحية والتدبيرات وحوض الحياة والمناقب والفصوص .

ومما لا شك ان ابن عربى فيما يذهب اليه بهذا الصدد يتفق مع من تقدمه من مشايخ الصوفيه - فيذكر السهرودى البغدادى الصوفى المتوفى عام ٦٣٢هـ ان بناء أمر الصوفية على اربعة : قلة الطعام ، وقلة المنام ، وقلة الكلام ، والاعتزال عن الناس [2]

ويتابع الدكتور التفتازانى تحليل قواعد السلوك الصوفى فى الطريقة موضحاً ان سلوك الطريقة الاكبرية وقطع عقباتها من اجل الوصول الى المشاهدة لا يتهيأ

---

[1] راجع الدكتور - التفتازانى - الطريقة الأكبرية ص ٣١٠ .

[2] نظرنا : السهرودى (أبو حفص) : عوارف المعارف ابهامش كتاب احياء علوم الدين للغزالى جـ ٢ ص ٢٩٩ - ط دار احياء الكتب العربية بدون تاريخ .

للسالك لها الا بأمور منها الذل والانكسار ، والخوف الشديد لله ومحبة الشيخ للمريد ،، وأتباع سنن الرسول والصحابة والأخيار .

ومن سنن هذه الطريقة ثلاثة اشياء مرورية عن على بن ابى طالب رضى الله عنه وهى " كتم السر " والمدارة للناس ، واحتمال الأذى ولها ثلاثة اعمال من عمل للآخرة كفاه الله امر دنياه ، ومن أحسن سريرته أحسن الله علانيته ومن أصلح ما بينه وبين الله أصلح الله ما بينه وبين الناس .

ولها ثلاثة صفات : الصبر على البلاء ، والشكر على الرجاء ، والرضا بالقضاء ولها طهارتان : أحداهما ظاهرية ، وهى طهارة البدن والثوب والمكان ، والأخرى باطنيه : وهى الطهارة من الحرص والحقد والحسد والكبر ولها حضور مع الله فى سائر الأعمال .

ومن أخص خصائص هذه الطريقة ان السالك يترقى فيها مقام البدلية الى مقام القطبية ، كما حصل ذلك لابن عربى نفسه وذلك غاية ما يكون من العلو ، ولا يصل أحد الى مقام القطبية الا اذا قطع عقباتها السبعة وهى : صفات النفس السبعة وهى الامارة ، واللوامه والملهمة والمطمئنة والراضية والمرضية ، والكاملة وقطعها عند ابن عربى يكون بالاذكار السبعه [1] ثم ينتقل لتحليل معانى السلوك والسفر فى

---

[1] راجع الدكتور - التفتازانى - الطريقة الأكبكرية - ص ٣١١ - ٣١٢ .

الطريقة وهو انتقال بالعلم من مقام الى مقام ومن اسم الى اسم ومن تجلى الى تجلى . وهكذا والسالك هو المتنقل بين تلك المقامات والأسماء والتجليات وهكذا .

ثم يشير الى ضرورة الشيخ للمريد للارشاد والتوجيه لأنه هو البصير والعارف بالطريقة الى الله تعالى ، ثم يتحدث عن العزلة والخلوة أو أهميتها [١]

ثم الصمت والجوع والسهر والذكر ، ثم يشير الى أثر الرياضات العملية فى نفسيه السالك وهكذا [٢]

ويتحدث أستاذنا الدكتور التفتازانى عن مكانة ابن عربى ويقوم بتحليل شخصيته كشيخ للطريقة الأكبرية فيرى أن كثيراً من القدماء عرفوا لابن عربى مكانة كبيرة باعتباره شيخاً مربياً الى جانب مكانته العظيمة فى مجال التصوف الفلسفى النظرى [٣]

وقد حظى ابن عربى باحترام كبير من رجال الدين اصحاب النزعه الصوفيه فى العصر الحاضر ، ومنهم الشيخ محمد عبده ت عام /١٩٠٥/ الذى سلك طريق

---

[١] راجع ابن عربى - رسالة الأنوار - ص ١٥ ومابعدها .

[٢] راجع للمزيد الدكتور التفتازانى - الطريقة الأكبرية ص ٣١٣ - ص ٣٢٨.

[٣] للمزيد من التفاصيل راجع : الشعرانى : البواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر جـ ١ ، جـ ٢ كذلك المقرى - نفح الطيب - جـ ٧ ط أحمد فريد رفاعى .

الصوفيه منذ نشأته ، ووصل فيها الى درجة عاليه [1] وان كان لم يجهر باظهار احوالة [2]

وقد ألتمس الأمام محمد عبده العذر لأبن عربى وامثاله من كبار الصوفيه الذين عبروا عن احوالهم ومواجيدهم بالرمز والالغاز والعبارات الإشارية ، ورأى ان لهم أحوالهم من شأن الخواص وحدهم وقد دافع الامام محمد عبده عن ابن عربى وحاول دفع الشبهات حوله ، فذكر ان التفسير المنسوب اليه هو من وضع الكاشانى الباطنى [3]

ويتابع الدكتور التفتازانى الحديث عن اتباع الطريقة الاكبر وكذلك تحليل الأسباب التى أدت الى التقليل من انتشارها فى البلاد المختلفه ، فيستعرض هذه المسأله من القديم حتى العصر الحاضر ورأى ان من أخذ مباشرة عن ابن عربى تلميذه صدر الدين القونوى ت عام / ٦٧٢ / هـ والذى ساهم فى تأصيل وانتشار طريقته ، بالاضافه الى تلميذه العفيف التلمسانى الذكى الحاذق ثم نتابع المنتسيون للطريقة فى العصور التالية – منهم مجد الدين الفيروز ابادى ، ومسراج الدين المخزومى ، وسيط بن الجوزى – وصلاح الدين الصغدى ، وقطب الدين الشيرازى ، وعبد الوهاب الشعرانى وعبد الغنى النابلسى وغيرهم .

---

(١) راجع : محمد سيد رضا – تاريخ الاستاذ الامام محمد عبده جـ ١ ط القاهرة

(٢) الدكتور – التفتازانى – الطريقة الأكبكرية – ص ٢٤٠ – ص ٢٤١ .

(٣) محمد رشيد رضا – تاريخ الامام محمد عبده – جـ ١ ص ١٣٢ – ص ١٣٦.

وقد استمرت الطريقة الاكبرية جيلاً بعد جيل حتى القرن الثالث عشر الهجرى وكان من ابرز اتباعها الشيخ أحمد بن سليمان بن عثمان الطرابلسى الاروادى الخالدى النقشبندى الأحمدى الاكبرى ت عام ١٢٧٥ هـ أحد الصوفية الشام تلميذ الشيخ خالد ضياء الدين النقشبندى ت عام ١٢٤٢ هـ ويذكر ان من عادة المتأخرين من الصوفيه ، كانوا يجمعون بين اكثر من طريقة لذلك فان الشيخ احمد الطرابلسى المنتسب للنقشبنديه والأحمدية جاء الى مصر ليتلقى اصول الطريقة الاكبرية على بعض شيوخها من المصريين ، وهو الشيخ على حكش البولاقى المتصرف باطنا فى عصره فى الاقليم المصرى ، وقد أخذها الشيخ على حكشى عن الشيخ مصطفى المنادى بمصر ايضا ، وتلقى اصول الطريقة الاكبرية ايضا الشيخ احمد بن مصطفى بن عبد الرحمن ضياء الدين الكمشخانوى المتوفى عام ١٣١١هـ عن استاذه الشيخ احمد بن سليمان الطرابلسى اذ ان الكمشخانوى كان معجباً بابن عربى اعجابا شديداً وصنف الكثير من الكتب الصوفيه وذكر ابن عربى بانه ختمت به الولاية المخصوصة ، وأعتبر ابن عربى ان له خصوصية معينه بين شيوخ الطرق الصوفيه الكبار هى " الأكمال والعرفان ويضاف الى ذلك بعض الصوفيه واصحاب الطرق من المصريين المتاخرين فى العصر الحديث الذين جمعوا بين اكثر من طريقة صوفيه من امثال الشيخ جوده ابراهيم ت عام ١٣٤٤هـ .

ويبدو ان الطريقة الأكبرية لم يكتب لها الانتشار الواسع كما للطرق الصوفيه الاخرى كالقادرية والوفائيه الأحمدية والشاذلية والبرهامية والدسوقية ، حيث ان

اصحاب الطريقة كانوا يخفـون رسـائلهم وكتبهـم بالاضافـه الـى ان الاصـول الأكبريـة مبثوثه فى كتب ابن عربى والتى يوصف معظمها بالرمزية وقد يصعب معلى كثير من الناس فهمها وادراك مراميها ولذلك فهى من شأن الخاصة وحدهم ، بالاضافه الى ما كان يثيرة الفقهاء والسلفيون من اتهامات وطعن على ابن عربى وطريقته وتلاميذ... وهكذا (١)

---

(١) الدكتور التفتازانى – الطريقة الأكبرية ص ٣٤٢ ص ٣٥٢ .

رابعاً : التحليل الفلسفى لبعض اتجاهات الصوفية :

تناول الدكتور التفتازانى بالبحث والتحليل بعض الشخصيات الصوفية والتى كان لها تأثير عميقاً فى التوجيهات المنهجية والموضوعيه للتصوف الاسلامى عبر العصور المختلفه مبرزاً الجوانب الفلسفية العميقة فى طرقهم من خلال ارائهم وأذواقهم وآدابهم وسلوكياتهم الروحانية والباطنية والظاهرية .

وبطبيعة الحال فاننا لن نتناول كل شخصية على حدة بل ان سياق البحث يتطلب تناول هذه الشخصيات فى سياق كلى وتحليلى ومن هؤلاء أحمد بن أدريس ت عام / ١٢٥٣هـ / وهو مغربى الأصل وينتهى نسبه الى الامام الحسن بن على بن ابى طالب ، وهو أحد أقطاب الصوفيه العمليين من اصحاب الطرق فى القرن الثانى عشر الهجرى وقد أخذ الطريقة الصوفيه عن عبد الوهاب الشارى ، وكان مريداً لعبد العزيز الدياع رأس الطريقة الخضرية وكانت له فى بدايه سلوكه الطريقة الصوفية رياضات من صلاة وصيام وتلاوة وعرف عنه اتجاهة الى الاجتهاد فى الأحكام ، وكان يكافح ما مضى عليه الناس من التقليد ، ويعلن بأن قصر الحق على مذاهب التقليد المتبوعه من البدع ، وان، الجزم يتعذر الحكم من دليله لا مستدله ، فان فضل الله تعالى غير مقصور على شخص دون شخص ، والفهم الذى هو شرط التكليف قد منحه الله كل عاقل ، ولو كان مختصاً باحد دون أحد ما قامت الحجة على العباد بالكتاب والسنه وهذا لا يرتضيه مسلم .

وبهذا يتضح ان أحمد بن ادريس كان من اوائل المصلحين الدينيين فى العصر الحديث ، ولعل طريقته احد فروع الطريقة الشاذلية ، ولها اتباع فى مصر والسودان والصومال وجيبوتى .

ومما لا شك أن الطريقة الصوفيه الادريسية لا تخرج عن نطاق الكتاب والسنة وكان من اصول طريقته ايضا المثابرة على ذكر الله تعالى والذى يعتبره غذاء للنفس وقيام الدليل مع الخشية والبكاء والحذر الشديد من مخالفة الشريعة[1]

ولعل ابن سبعين (عبد الحق بن ابراهيم بن محمد بن نصر) ت عام ٦٦٩هـ قد احتل مكانة هامة فى دراسات وبحوث أستاذنا الدكتور التفتازانى اذ صنف عنه كتابا كبيراً بعنوان " ابن سبعين وفلسفته الصوفيه) تناول بالتحليل والنقد الجوانب الصوفيه الروحية والفلسفية العقلية عند ابن سبعين مبرزاً أهمية ابن سبعين واثره فى الحياتين الروحية والعقلية فى الاسلام [2]

بالاضافة الى شروحه ورسائلة فى اوربا واجوبته على اسئلة الامبراطور فردريك الثانى حاكم صقلية وتبين من هذا التحليل ان ابن سبعين عرف مذاهب فلاسفة اليونان والتيارات الفلسفيه كالهرمسيه الشرقية الكهرمسية والفارسية

---

[1] الدكتور – التفتازانى – ابن ادريس – مقال منشور ضمن كتاب اعلام الفكر الانسانى ص ٤١ ط الهيئة المصرية العامة للكتاب – ١٩٨٤م.

[2] راجع – ابن سبعين – رسائل ابن سبعين – تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدون ط الدار المصرية للتأليف والنشر ١٩٦٥م.

والهندية ، ووقف على مذاهب فلاسفة المشرق والمغرب ، وله المـام واسع برسائل أخوان الصفاء بالاضافه الى مذاهب المتكلمين كالأشعرية وكذلك الصوفيـه وكـان الـى جانب ذلك كله عميق المعرفه بمذاهب الفقة الاسلامى ويشير التفتازانى الـى تصوفـه على انه مزيج من الفلسفة والتصوف ، ويعتبر امتداداً لمدرسة ابن مسـرة ت عـام / ٣١٩ / هـ وان كان قد انتقد تلاميذ ابـن مسـرة نقـداً شـديداً يضـاف الـى ذلـك ان طريقة ابن سبعين تعرف بالسبعينية وهى طريقة تلفيقية تجمع بين مذاهب شتى منها ما هو اسلامى ومنها ما هو يونانى أوإشراقى قديم ، وقد استمرت هذه الطريقة الـى عصر ابن تيمية ت عام / ٧٢٨ هـ / حيـث هـاجم ابـن تيميـة اتبـاع ابـن سـبعين فـى مدينه الاسكندرية والف رسالة فى الرد عليهم هى " كتـاب المسـائل بالاسـكندرية فـى الرد على الملاحدة الاتحادية السـبعينية " ولعـل اهـم اتبـاع ابـن سـبعين كـل مـن أبـى الحسن الششترى ، ويحى ابن سليمان اليستى.

ويحلل الدكتور التفتازانى أهم عناصر طريقة ابن سبعين الصوفيه والفلسفية فيذكر " فكرة الوحدة المطلقة " ومما لا شك ان مذهبه الفلسـفي الصوفـى يـدور حـول هـذه الفكـره " وهـى تعنـى " أن الوجـود واحـد ، وهـو وجـود اللـه فقـط ، أمـا سـائر الموجودات الأخرى فوجودها عين وجود الواحد ، فهى غير زائـده عليـه بوجـه مـن الوجوه ، والوجود بذلك فى حقيقته قضية واحدة ثابته ، ويؤكد الدكتور التفتازانى أن هذه الفكره تختلف تماماً عن فكرة وحدة الوجـود عنـد ابـن عربـى او غـيره ، لأنـهـا وحدة منزهة عن كل المفهومات الانسانية التى يمكن ان تخلـع عليهـا ، فوجـود اللـه

تعالى المطلق هو اصل ما كان وما هو كائن او سيكون أما الوجـود المـادى المشـاهد فيرد عند ابن سبعين الى ذلك الوجود المطلق الروحى وبهذا يكون مذهب فى تفسير الوجود روحيا لا مادياً ويشبه الوجود عنده بالدائرة محيطها الوجود المطلق ، اما الوجود المقيد فهو داخل الدائرة ، ولا خلاف بين الوجود الا من حيث الوهم فماهيتهما واحدة ، وقد يتصور ابن سبعين وجود الله الواجب والوجود الممكن بمنزلة المادة والصورة فلا اثنيتية ولا كثرة بوجه من الوجوه .

ويوضح الدكتور التفتازانى فكرة فلسفية صوفية أخرى عند ابن سبعين وهى فكرة " المحقق " او المقرب ، وهو مذهب شبيه لمذهب الحقيقة المحمدية ، او القطب او مذهب الانسان الكامل ، عند متأخرى الصوفيه ، والمحقق عنده يعنى اكمل الافراد والأنسانية وهو المتحقق بالوحدة المطلقة ، وهو متميز عن كل من سبقه وهذا المتحقق حاوى كل الكمالات ، وهو الباب الى النبى او الوارث ، ويحلل الدكتور التفتازانى منطق ابن سبعين موضحاً هجومه الشديد على منطق ارسطو النظرى والعقلى فيرى ان ابن سبعين حاول وضع منطق جديد اشراقى فى كتابه " يد العارف" ليحل محل منطق ارسطو ، وهذا المنطق عنده هو ما يسمى بمنطق المحقق ، وهو من قبيل النفحات الالهية التى يبصر بها الأنسان ما لم يبصر ، ويعلم ما لم يعلم " فهو اذن منطق ذوقى ، وهو يرى ان حقائق المنطق فطرية فى النفس الانسانية ، ويرى ان الفاظ أو مباحث المنطق المقولات والكليات الخمس - الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام او الشخصى - هى محصن وهم وان اختلفت

وتباينت فانما تشير الى الوجود الواحد المطلق ، فالمقولات يحملها ابن سبعين على الوجود الواحد - كذلك يمتد مذهبه فى الوحدة المطلقة الى النفس والعقل ، فهو يرى ان النفس والعقل مثلاً لا وجود لهما بذاتيهما وانما وجودهما من الواحد ، والواحد لا يتعدد - فهما لا يخرجان عن قضية الوجود الواحد - والاخلاق ملونـه بلـون الوحدة المطلقة وهذا ما يدركة المحقق ، وذكره دائماً انه لا موجود الا الله بدلاً عن لا الله الا الله [1] .

اما ابن عطاء الله السكندرى ت عام ٧٠٩ هـ ، فقد كان لاستاذنا الدكتور التفتازانى دراسات تحليلية عميقة على مذهبه الصوفى وشرح حكمه العطائية ، وهو فى رأيه لـه المكانـه الكبيرة فى التصوف الاسلامى بصفه عامة ، وفى التصوف الشاذلى بصفه خاصة فهو من اعلام الشاذليه بمؤلفاته وطريقته الصوفيه .

ومن خلال تحليل الدكتور التفتازانى لمذهبه الصوفى يتضح ان مذهب ابن عطا الله فى التصوف ينبنى على قضية اساسية هى : انسان لا اراده لـه بالقياس الى اراده الله التى تدير الكون كله بما فيها الانسان ، وهذا يشير لاسقاط التدبير وهو عنده يعنى محصن التأدب مع الله تعالى ، كما يشير ابن عطا الله الى ان السالك فى نهاية طريقة بعد تدرجه فى مجاهداته ومقاماته وأحواله الى معرفه الله تعالى كشفاً باسقاط التدبير مع الله تعالى ، ثم ان معرفه الله تعالى عنده تؤدى الى

---

[1] الدكتور التفتازانى - ابن سبعين مقال منشور - ضمن كتاب اعلام الفكر الانسانى جـ ١ ص ١٦٥ - ص ١٦٩ .

شهود الأحديه فى الوجود شهوداً ذوقياً ، بحيث لا يرى العارف الا وجوداً واحداً هو وجود الله تعالى ، وما عدا وجود الله تعالى يعتبر وجوداً حقيقياً ، وبذلك يقرر ابن عطا الله تمايز الوجود الالهى عن الموجودات الاخرى ، وينتفى بذلك القول بوحدة الوجود وابن عطا الله فى رأى التفتازانى ومن خلال تحليله الدقيق لمذهبه الصوفى اول واضع لمذهب اسقاط التدبير فى صورته الكامله فى التصوف الاسلامى[1]

وقد تناول أستاذنا الدكتور التفتازانى شخصيات صوفيه أخرى لها اهميتها وأثرها فى بناء اركان التصوف الاسلامى وتدعيم قواعده وطرقة على مر العصور كابن مسره ت عام ٣١٩ هـ ، وأحمد الدردير ت عام ١٢٠١ هـ وهو أحد كبار شيوخ الطريقة الخلواتيه بمصر فى القرن الثانى عشر الهجرى من الصوفيه الذين وجهوا جهودهم للقيام بالطريقة على اصول عملية وله احزاب واوراد وصلوات ، بالاضافه الى مصنفاته فى العقائد والشروح فى الفقه ، كذلك الشيخ احمد زروق ت عام ٨٨٩ هـ . وهو أحد كبار شيوخ الطريقه الشاذلية ، ممن وصفوا بكونهم أولياء ، وترجع أهميته فى انه اهتم بتحديد الصلة بين التصوف والفقه ، وضبط مسائل التصوف على اختلافها بقواعد من اصول الفقه ، والجمع بين الشريعة والحقيقة وهى محاولة لم نجدها عند السابقين من الصوفيه .

---

[1] نظرنا فى ذلك : الدكتور – ابو الوفا التفتازانى – ابن عطا الله السكندرى – مقال منشور ضمن اعلام الفكر الانسانى – ص ٢٢١ .

ثم اشار الدكتور التفتازانى الى الشيخ أحمد بن شرقاوى ت عام ١٣١٦هـ ، أحد متأخرى الصوفية على الطريقة الخلواتيه فى صعيد مصر ، وتقوم طريقته على معالجته اسس التصوف العلمى وآدابه ومحاولة اصلاح اوضاع الصوفيه المتأخرين وممارسة الرياضات العملية كالذكر وغيره [1] .

وهكذا نجد أن استاذنا التفتازانى رحمه الله - كان على قدر كبير من التحليل والدقة فى تناول اصول الطرق والمذاهب الصوفيه .

---

[1] للمزيد راجع - اعلام الفكر الانسانى - جـ ١ - ص ٢٦٩ ص ٤٤٧ ص ٤٤٩ ص ٤٥٣ .

خاتمة :نتائج البحث والدراسة

اولا : رأينا من خلال دراستنا لمنهج استاذنا الدكتور التفتازانى فى التصوف الاسلامى ، تأكيده الشديد على ضرورة التعمق فى فهم معانى الصوفيه ومصطلحاتهم . اذ ان هذه المعانى والمصطلحات من قبيل الذوق والحال لا العقل والمقال ، وهذا هو منهج الصوفيه دائماً اذ يقوم على الذوق الباطنى.

ثانيا : يستخدم الدكتور التفتازانى المنهج التحليلى التركيبى فى بحوثه الصوفيه لابراز أهم جوانب التمايز بين الاتجاهات المتباينه وحسم الخلاف بين قضية التصوف الفلسفى والتصوف السنىّ المعتدل ، ونجده ينحاز بصفه خاصة لهذا الجانب الأخير من التصوف والقائم على اصول من الكتاب والسنه والتأسى بسيرة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم وكبار صحابته والتابعين اذ ان مصادر التصوف الاسلامى الأصيل الكتاب والسنه وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وكبار صحابته – اما ما عدا ذلك فهى عناصر فلسفيه غريبه وبعيده عن الاسلام ودخيلة عليه .

ثالثا : يؤكد الدكتور التفتازانى على أهمية دراسة كبار الشخصيات الصوفيه عبر العصور وطرقهم المختلفه ويفند الكثير من النظريات والآراء المتطرفه مثل القول بالاتحاد والحلول ووحدة الوجود والوحدة المطلقة ، وغير ذلك مما

ظهر عند شخصيات فلسفيه صوفيه كبيرة - ثم يدافع عن الآراء الذوقيه والتى تعبر عن ايمان عميق عند اصحاب الطرق الصوفيه .

رابعا : يكشف استاذنا التفتازانى عند بعض النظريات الجديدة عند بعض الصوفيه المتأخرين كاسقاط التدبير عن ابن عطا الله السكندرى والوحدة المطلقة ومعناها عند عبد الحق بن سبعين ، ومنطق المحقق وهذه امور اضافها الى مجال التصوف من خلال تحليلة العميق لمفاهيم ومقاصد الصوفيه .

خامسا : تناول استاذنا الدكتور التفتازانى الطريقة الاكبرية بالتحليل الدقيق مبرزاً لجوانب الطريقة النظرية والعملية وأهميتها وهو بذلك يؤكد انتسابها للشيخ الأكبر محى الدين بن عربى مما يعد اضافه جديدة فى حقل الدراسات والبحوث الفلسفية الصوفيه ، وتعبيراً عن أصالة التفكير الفلسفى والذوق القلبى فى التصوف الأسلامى .

" مصادر البحث والدراسة "

أولا : المصادر العربية :

١- ابن عجيبة الحسنى : ايقاظ الهمم فى شرح الحكم (الحكم العطائية) ط القاهرة ١٣٨١ هـ

٢- ابن خلــدون : المقدمة - ط دار القلم ببيروت - بدون تاريخ

٣- ابن عربى (محـى الديـن) : رسـالة عنقـاء معرف فـى ختـم الأوليـاء وشـمس المغرب - ط اولاد صبيح بالازهر - ١٩٥٤ م .

٤- ابن عربى (محى الدين) : رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من اسـرار - تحقيق عبد الرحمن حسَن محمود - ط عالم الفكـر - بالقـاهرة ١٩٨٦ م.

٥- ابن سبعين : رسائل ابـن سـبعين - تحقيـق الدكتـور عبد الرحمـن بـدوى - ط الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٦٥م

٦- ابو ريان (دكتور محمـد علـى) : اصـول الفلسـفة الاشـرافية عنـد السـهرودى المقتول - ط الانجلو المصرية ١٩٥٩ م.

٧- ابو العلا عفيفى (دكتور): نظريات الاسلاميين فى الكلمة (بحث منشور بمجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية - العدد (٢) ١٩٣٤ م.

٨- ابو الوفا التفتازانى (دكتور) : مدخل الى دراسة التصوف ط دار الثقافة للنشر بالقاهرة ١٩٩٤م.

٩- أبو الوفا التفتازانى (دكتور) : الطريقة الأكبرية (بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى محى الدين بن عربى فى الذكرى المئوية الثامنة لميلادة - ط الهيئة المصرية العامة دار الكاتب العربى ١٩٦٩م.

١٠- ابو الوفا التفتازانى (دكتور) : مجموعة مقالات عن شخصيات الصوفيه (أحمد بن ادريس - ابن سبعين ابن عطا اللـه السكندرى - وغيرهم) ضمن كتاب اعلام الفكر الاسنانى ط - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤ م.

١١- ابراهيم بيومى مدكور (دكتور) فى الفلسفة الاسلامية - منهج وتطبيقة) ط دار المعارف - القاهرة ١٩٨٣ م.

١٢- جولد تسيهر: العقيدة والشريعة فى الاسلام - ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى - ط - دار الكاتب المصرى بالقاهرة ١٩٥٥م.

١٣- السهرودى (أبو حفص) : كتاب عوارف المعارف (هامش كتاب احياء علوم الدين للغزالى) - اط دار احياء الكتب العربية بدون تاريخ.

١٤- الشعرانى (عبد الوهاب) : الطبقات الكبرى - ط دار الفكر العربى - بدون تاريخ .

١٥- الشعرانى (عبد الوهاب) : الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر ضمن كتاب اليواقيت والجواهر ط - عبد السلام شفرون - القاهرة ١٣٥١هـ

١٦- الشعرانى (عبد الوهاب) اليواقيت والجواهر فى بيان علوم الأكـابر - ط عبد السلام شفرون - القاهرة ١٣٥١ هـ .

١٧- الطوسى (السراج) : كتاب اللمع - تحقيق دكتور عبد الحليم محمود طه عبد الباقى سرور - ط القاهرة ١٩٦٠ م

١٨- عبد القادر محمود (دكتور) : الفلسفة الصوفية فى الاسلام ط دار الفكر العربى ١٩٦٧ م.

١٩- القشيـرى : الرسالة القشيرية - ط دار الكتاب العربية الحديثة بدون تاريخ.

٢٠- الكلاباذى (ابو بكر) : التعرف لمذهب اهل التصوف تحقيق محمود أمين النواوى - ط مكتبة الكليات الازهرية - ١٩٨٠ م.

٢١- النشار (دكتور على سامى) : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسـلام - ط دار المعارف ١٩٨١ م.

٢٢- نيكلسـون : التصوف الاسلامى وتاريخه (ترجمة الدكتور ابو العلا عفيفى) ط القاهرة ١٩٥٦م.

ثانيا : المراجع العامة والاجنبية :

١- أبو الحسن الاشعرى : مقالات الاسلاميين - تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ط القاهرة ١٩٦١م.

٢- ابو قحف (دكتور محمد محمود) : التصوف الاسلامى خصائصه ومذاهبة مع دراسة تحليلة ونقدية للطرق الصوفيه - ط المكتبة القومية بطنطا ١٩٩٢ .

٣- دائرة المعارف الاسلامية : (مادة تصوف) ترجمة ممد زكى خورشيد وآخرون ط الشعب بدون تاريخ

٤- محمد رشيد رضا : تاريخ الاستاذ الأمام محمد عبده - ط القاهرة ١٢٥٠ هـ - ١٩٣١م.

٥- المقرى - نفح الطيب : ط أحمد فريد رفاعى بدون تاريخ .

6- Spencer Trimingham , the sufi Orders In Islam Oxofrd , New York , (1971) .

الفصل السادس

تحليل قضايا التفكير العلمى
والفلسفى "
" رؤية منهجية عند الدكتور فؤاد زكريا "

تقديم :

هذه دراسة تحليلية وتركيبية جديدة ، نتناول من خلالها منظوراً حضاريا ، يعبر عن المنطق التحليلى لأصول التفكير العلمى والفلسفى فى الفكر العربى الحديث والمعاصر ، وذلك من خلال النظرة التحليلية والمنطقية عند الدكتور فؤاد زكريا لعناصر التفكير المنهجى العلمى والفلسفى للعديد من القضايا والمذاهب الفكرية الحديثه والمعاصرة عند نخبة من العلماء وفلاسفة المنطق الغربيين ، مما دفعنى للبحث والكتابة فى ثنايا هذا الموضوع ما أجده فى داخلى من ضرورة توجيه نظر الباحثين المعاصرين الى طرق ابواب جديدة فى مجال البحث العلمى والفلسفى الاكاديمى وتمثل الرؤية الحضارية ودراسة الافكار التى تنطوى عليها نواحى الفكر المختلفة وحتى يمكن فتح مجال جديد من مجالات البحث دون مجرد الاعتماد على بحث قضايا او مذاهب تقليدية يتوقف البحث فيها على التعريف بالمذاهب او عرضها ونقلها فقط ، إذن هذه رؤية منهجية وبحثية جديدة من حياتنا حول مناهج الافكار وتحليل مرادها وما يكتنفها من ابداعات جديدة وعلى ذلك فاننا نطوف بقضايا ومذاهب متعدده عند بعض العلماء والفلاسفة الغربيين ، كما وضحها وحللها الدكتور فؤاد زكريا ومن هذه الموضوعات والمذاهب الفكرية والعلمية الحديثة والمعاصرة.

أولا : التحليل المنهجى فى جوانب التفكير المنطقى والرياضى

ثانيا : التحليل المنهجى لعناصر التفكير العلمى .

ثالثا : الفلسفة والموسيقى .

رابعا : تحليل افلاطون : فلسفيا وسياسيا .

خامسا : تحليل منهج اسبنوزا وفلسفته .

وسوف نعتمد فى هذا البحث على العديد من المصادر المتصلة اتصالا وثيقا بموضوعات الدراسة ، عند الدكتور فؤاد زكريا وبعض الباحثين الذين يهتمون بقضايا التفكير الفلسفى والعلمى الحديث والمعاصر .

أولا : التحليل المنهجي في جوانب التفكير المنطقي والرياضي :

تناول الدكتور فؤاد زكريا بنزعته التحليلية والنقدية عناصر التفكير المنطقى والرياضى عند اثنين من كبار فلاسفة المنطق الرياضى فى العصر الحديث هما برنارد بولزانو / ١٧٨١ - ١٨٤٨ م/ وجاستون باشلار ١٨٨٤ - ١٩٢٢ م Bachelarld Gaston وبولزانو ، منطقى من خصوم النزعه السيكولوجية ، ورياضى ولاهوتى كاثوليكى ، وقد لفت هوسرل مؤسس فلسفة الظاهريات او الفينومينلوجيا - النظر الى بولزانو حيث وصفه بانه واحد من اعظم المناطقه فى كل عصر [1]

---

[1] دكتور - عبد الغفار مكاوى - لم الفلسفة - ص ١٦٦ ط ممنشأة المعارف الاسكندرية ١٩٨١م.

وقال عنه الدكتور فؤاد زكريا - انه فيلسوف ورياضى المانى درس الفلسفة والرياضة والفيزياء ، وقد كان يؤكد على الجانب الاخلاقى والعمل للعقيدة ، ويتخذ فى المسائل السياسية والإجتماعية مواقف متحررة تتعارض مع النظام الرجعى القائم فى عصره ، الأمر الذى ابعده عن تدريس اللاهوت وعلوم الأديان فى جامعه براج وعكف على انجاز كتابه الكبير (نظرية العلم ، بالاضافه الى ابحاثة فى الرياضيات)

لقد وجه الدكتور فؤاد زكريا تحليلة المنهجى والنقدى لبحوث بولزانوا فى الرياضيات والمنطق ، فذكر انه اذا كان بولزانو قد وجه جهوده الى دراسة الرياضيات فان ذلك كان منصباً على تأسيس هذا العلم ، ولم يحاول توسيع ميدان الرياضيات ، بل أنصب جهدة على مجالاتها التقليدية ، مختبراً هذه المجالات اختياراً دقيقاً ، وافتتح بذلك عهداً جديداً فى التفكير الرياضى وهو عهد البحث فى (الاس) ، وقد كان مندفعاً الى ذلك بدافع الفلسفة ، فتفكيره الرياضى كان يقع على الحدود التى تجمع بين الرياضيات وبين الفلسفة . وبذلك يكون قد وجه النظر الى ضرورة ايجاد الصلة بين كل من الجانبين عكس ما كان سائداً فى عصره وهو الفصل بين الرياضيات وبين التفكير الفلسفى[1]

---

[1] دكتور فؤاد زكريا - بولزانو " برنارد " بحث منشور بكتاب اعلام الفكر الانسانى ص ١١٠٥ ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٤ م .

واذا كان بولزانوا أحد الفلاسفة القلائل الذين عارضو بل ورفضوا فلسفة كانط Kant [1] الذى جعل الحدس اساسا للرياضيات ، مؤكداً انه لا يوجد حدس خالص بل ان العنصر غير المؤكد فى الرياضيات ، هو ذلك الذى يأتينا عن طريق الحدس ، وفى نظره ان المفهوم الرئيسى فى الرياضيات ليس مفهوم " المقدار " كما يقول الرأى الشائع ، وانما هو مفهوم " الصورة " Form [2]

ولم يقف الدكتور فؤاد زكريا عند حد الكشف عن " نظرية الاسس الرياضية، وضرورة توثيق الصلة بين الرياضيات وبين الفلسفة فقط ، بل اتجه فؤاد زكريا بحسه التحليلى النقدى لابراز أهمية دراسات بولزانوا فى الكشف عن الصلة الوثيقة ايضا بين الرياضة والمنطق ويؤكد فؤاد زكريا على المنهج الذى يجمع بينهما ، وهذا ما يتضح فى كتاب بولزانوا عن " نظرية العلم "

وعلى ذلك يشير فؤاد زكريا الى نظرية بولزانو " فى القضايا فى ذاتها " وبذلك يؤكد على الفصل بين العلم وبين ذاتيه افعالنا ، وبهذا يعارض فلسفة كانط ، ويرى بولزانو بناءً على ذلك ايضا ، أن الأساس الوحيد لتسلسل حقائق اى علم هو العلاقات المنطقية بين هذه الحقائق والروابط الموضوعيه الجامعة بينها ، ومن هنا كان من الضرورى التفرقة بين الحكم من حيث هو فعل فكرى وبين " القضية فى ذاتها " التى يدل عليها الحكم .

---

[1] دكتور عبد الغفار مكاوى - لم الفلسفة ص ١٦٦ .

[2] دكتور - فؤاد زكريا - بولزانو ص ١١٠٦ .

ومما لا شك ان بلزانوا فيما يرى الدكتور فؤاد زكريا نادى بوجوب الفصل بين ما هو منطقى ، وما هو نفسانى ، والتمييز بين الحد النفسى ومضمونه المنطقى، فلا شأن للمنطق بواقائع نفسيه كالحكم او التصديق ، وانما يتعلق بحقائق لا زمانيه ولا مكانيه ، ومن الواضح ان الدكتور فؤاد زكريا بمنظوره الحضارى المنهجى يتناول بالتحليل سبيل الكشف عن مفهوم القضية المنطقية وصورتها عند بولزانوا ،فرأى ان موقف بولزانوا السابق الذكر كشف فكرة صورة القضية ، اى الشكل الذى لا تكون له دلالة محددة من حيث الصدق أو الكذب ، ويمكن ملؤة بمتغيرات من شتى الانواع ، فالمنطق فى نظره علم شكل يتخذ من هذه الصور موضوعاً، وباستخدام هذه الصور يمكن معرفه آليات الاستنباط ، وبناء منطق المتغيرات ، وبهذا قد اقترب كثيراً من فكرة " دالة القضية " كما حددها المنطق الرياضى المعاصر [1] .

ويحاول الدكتور فؤاد زكريا من ناحية أخرى تحليل اتجاهات جاستون باشلار العلمية ، وهو من اكبر فلاسفة العلم بالسربون ويؤكد فؤاد زكريا ان " باشلار يمثل نموذجاً فريداً لوحدة الثقافة فى عصرنا الذى تحطمت فيه الحواجز بين العلم والأدب وبهذه الرؤية الحضارية يتناول الدكتور فؤاد زكريا المبادئ العامة لاصول الفكر العلمى عند باشلار ويقرر انها ترجع الى اربعة مبادئ اساسية ، المبدأ الاول يقوم على ما يطلق عليه باشلار " اولوية الخطأ عبر الصوب " وهو يقرر ان الخطأ له

---

[1] نفس المصدر ص ١١٠٦ .

الاولوية على الصواب ، اذ توجد أخطاء اولى ، سابقة علـى الصـواب ، ومـن خـلال الصراع ضد هذه الاخطاء تنبثق الحقيقة بالتدرج ، وقد وضع باشلار هذا التصور فى كتابة " العقلانية مطبقة " فيوضح ان صورة المعرفة العلمية هى حقيقة مرتكزة علـى خلفية من الخطأ " وبذلك يؤكد باشلار ان الخطأ اساسى وأولـى ويظـل يسـيطر علـى العقل البشرى ما لم يعمل هذا العقـل علـى ازاحتـه او ازالتـه مـن مواقعـه واحـداً تلـو الاخر ، بجهد وكفاح مستمر لا يتوقـف فكـل حقيقـة علميـة لابـد ان تكتسـب بالنضـال والانتصار ، وكل معرفه لابد أن تحارب الجهل لكى تحتل مواقع هذا الجهل [1]

ولعل المغزى الحقيقى لهذه الفكرة العلمية عند باشلار يوضحها فـؤاد زكريـا بمنهج تحليلى دقيق ، اذ وجد انه يترتب على هذا المبدأ تصور معين للطريقـة التـى تطور بها " العلم " وهذا التطور لا يتقق الا من خلال صراع دائم بين الجديد والقديـم، وعلى هذا فانه لا يتعين ان يكون الجديـد هـو الصـواب علـى الـدوام ، بـل ان الجديـد يحمل فى طياته كثـير مـن اخطـاء القديـم ، ولا يتحقـق التقـدم الا بنـوع مـن التطهـير التدريجى الشاق لهذه الاخطاء فالمعرفة لا تسير فى طريق ميسـر معبـد مباشـرة الـى الحقيقة ، بل طريق المعرفة ملتو متعرج ، تمـتزج فيـه الحقيقـة بـالبطلان ويتصـارع فيه الصواب والخطأ الى ان يتخلص الصواب من الخطأ ويوضـح فـؤاد زكريـا مقولـة جديدة ، اصبح العلم المعاصر لا يستغنى عنها مستخلصا لها من فكـرة باشـلار وهـى

---

[1] دكتور فؤاد زكريا – باشلار جاستون ، (بحث منشور ضمن كتاب اعلام الفكر الانسانى جـ ١ – ص ٨٣٧ – ص ٨٣٩ .

ان الخبرة العلمية لم يعد من الممكن اكتسابها الا عن طريق " السلب المنظم " الذى يصارع القديم ويرفضة ويعبر عما يطرأ على العلم من تحولات اساسية عندما يعيد النظر فى مفاهيمة الكبرى ويراجعها من جديد ، فمقولة " اللا .. " تعبر عن كثير من الاتجاهات العلمية الحديثة فهناك مثالا " ميكانيكا لانيوتينية وهناك هندسات لا اقليدية .... وهكذا .

ومن خلال هذا المنهج التحليلى الذى يتمثلة الدكتور فؤاد زكريا فى دراساته لمبادئ باشلار فى فلسفة العلم يتضح ان باشلار يرفض فكرة " الاتصال فى فلسفة العلوم " وبذلك يعارض رأى برجسون ، حين اعرب عن اعتقادة بوجود حركة متصلة من الادراك الحسى الى المعرفة العلمية ، وحين نظر اليهما على انهما مرحلتان فى تلك العملية التى تخضع فيها كثرة المعطيات لوحدة منظمة تتيح لنا التعرف على هذه الكثرة وتحديد ماهيتها :

ويوضح فؤاد زكريا خلاصة ما يعبر عنه باشلار ، فى تصحيحة لمسار المعرفة العلمية ، بانه يؤمن بان العلم لا يتقدم الا عن طريق رفض الادراك الحسى وتصحيحة وازاحة العقبات التى تضعها فى الطريقة العقلية المعتمدة على الادراك الحسى . فالمعرفة تتصف أساسا بعدم الاتصال ، سواء فى صورتها او فى مضمونها .

ولعل " الديالكتيك " من المصطلحات التى تضمنها مصطلح باشلار ، تعبيرا عن عدم اتصال طريق المعرفة ، وانه يجب اتخاذ مسار يتعين على العقل فيه ان يولى الاخطاء اهتماما لا يقل عن اهتمامه بالحقائق [1]

اما المبدأ الثانى ، والذى يرفضه باشلار فهو " الحدس " وقد عبر عن هذا الرفض بقولة فى عبارة مشهورة " ان الحدس يغدو أنفع ما يكون عندما يدفعنا الى هدمه " .

وبتحليل هذا الموقف المعارض للحدس عند باشلار يتضح مدى التناسق الفكرى فى فلسفته عن العلم ، حيث انه طبقاً لمبدأ اولوية الخطأ عبر الصواب ، لا يثق بكل ما يأتى الينا بصورة مباشرة ، كذلك فانه لا يؤمن بجدوى ما هو تلقائى، وانما يتعين على العقل ان يعيد بناء كل المعطيات من جديد ، ويقوم بعمل تركيب جديد لها ، ويعاود الاهتداء اليها بوصفها نتائج لا بوصفها مصادر أولية للمعرفة .

ويوضح هذا الموقف عند باشلار الاتجاه الى " الشك " فى قيمة ما يسمى بالبديهيات ، ومناقشة كل ما كان يعتقد انه لا يناقش ، وترتب على هذا الأتجاه النظر الى العلم على انه نسق فرضى استنباطى ، يبدأ بمصادرات معينه ، وتستنبط منها باحكام كل ما يمكن ان يترتب عليها من نتائج ، ويوضح الدكتور فؤاد زكريا بطريقته النقدية ان اتجاه باشلار فى صياغة فلسفته العلمية ، لم يكن له من هدف

---

[1] المصدر السابق ص ٨٣٩ – ص ٨٤٠ .

فى كثـير مـن كتاباتـه سـوى أن يثبـت ان البداهـة الاولـى لا يمكـن ان تكـون حقيقيـة اساسية ، وان الظواهر المباشرة لا يمكن ان تكون اهم الظواهر ، وان التقدم العلمـى لابد ان يكشف عن خطأ الانطباعات والحدوس الأولى .

وفى المبدأ الثالث ، يؤكد باشلار على ان " الواقع نقطة نهاية الفكر " وليـس نقطة بدايته وهذا المبدأ مترتب على المبدأين السابقين ، اذ ان باشلار عندمـا رفض الاعتراف بدور المعطى المباشر فى العلم ، فانه يؤكد عدم وجود واقع حقيقـى سـابق على العلم وخارج عنه ، فنحن نبدأ بـالعلم وحدة فـى الاقتراب مـن الواقـع بالطريقـة الصحيحة .

ويوضح الدكتور فؤاد زكريا ما يسمى عند باشـلار " بالماديـة العقليـة " اى التى لا تتصف بالسلبية او بالسذاجة ، وبل هى مادية هذيها العقل بايجابيته .

وليس مصدر المعرفة العقلية تجريبياً بحتاً ، أو قبلياً خالصـاً . بـل ان العلـم المعاصر الذى يتمثل فيه العقل فى اعلى صوره ، يؤكد دور العقـل علـى الا يمـارس هذا الدور فى فراغ ، ويؤكد دور التجربة على الا تكـون تجربـة عشـوائية متخبطـة ، ويؤكد باشلار على أهمية انفتاح العقل على التيارات والاتجاهـات العلميـة والمعرفيـة المتعارضة ، دون ان ينحاز مسبقاً لواحدة منها ومن خلال ما يحدث من صراع داخل العقل يتكون العقل ذاته .

واما المبدأ الرابع عند باشلار ، وهو ما يتعلق بالخيال و المعرفة فان الدكتور فؤاد زكريا يولى اهتماماً كبيراً فى تحليل هذا المبدأ اذ يتعلق بقدرة العقل على مقاومة الخطأ ، حيث يدخل فى معركة قوية مع الجهل ، فيقوم الخيال والحلم بدور اساسى ، ذلك لأن القدرة على الرفض ينبع من قوة اصلية ذات طبيعة شاعرية ، تمكن العقل من ان ينقد وينكر ، فهذا المنبع " الحلم أو الخيال " ليس مجرد سلب او عدم ، وليس علامة نقص فى ادراك الواقع ، وانما هو وسيلة تجاوز الانسان لذاته وهكذا يكتشف باشلار وظيفة الخيال فا فى الشعر وحده بل فى صميم المسار الشاق المعقد الذى يقطعه العقل من أجل اقتناص الحقيقة .[١]

ويشير فؤاد زكريا للتداخل والتكامل بين العقل التحليلى والبصيرة النفسية وبين روح الشعر والروح العلمية ، وبين الخيال والغوص فى الواقع الذى كان ينفرد به باشلار ، وهنا ايضا يتمثل ذلك النوع الخاص من التحليل النفسى الذى مارسه باشلار فى كثير من كتاباته ، والذى هو فى الوقت ذاته تفكير فلسفى فى اهم شروط المعقولية ، وفى الاوهام والاخطاء التى تمنع العقل ذاته من ان يكون عاقلاً .

ثانيا : التحليل المنهجى لعناصر التفكير العلمى :

مما لا شك ان التفكير العلمى وطرقة الدقيقة المبنية على الملاحظة والتجربة والتحقق العلمى empirical vertification واثباتها لضرورية فى العلوم

---

[١] المصدر السابق – ص ٨٤٠ – ص ٨٤١ .

الطبيعية مثل البيولوجيا والكيمياء والفيزياء ، وكذلك فى العلوم الاجتماعية مثل علم الاجتماع والنفس والاقتصاد ... الخ [1]

واذا كان التفكير العلمى يتميز بان معرفته ادائية ، وهذا اقرب الى تفكير ارسطو الذى يحسب الوسيلة الوصول الى الغاية ان الوسيلة مرتبطة بالغاية والفلسفة الحديثة تؤمن بذلك ان الاداه يمكن استخدامها بمهارة للتحقق من المعرفة العلمية والتطابق المنطقى والمعنى الواضح عن طريق تحديد وضبط الشئ انها تحول الشئ الى شكل حسابى ومشروط حتمى ، وتجرده من ايه صفه ذاتيه واذا كانت المعرفة العلمية لا تأخذ بعين الاعتبار غير المقاييس الآلية [2] فإن الدكتور فؤاد زكريا اتجه لتحليل عناصر التفكير العلمى ومناهج العلماء الطبيعيين من امثال العالم الفرنسى فى التاريخ الطبيعى جورج لويس بوفون / ١٧٠٧ – ١٧٧٨ /مGeorge Louis - Buffon وكذلك العالم الطبيعى والفيلسوف الطبيعى والكيميائى روبرت بويل ١٦٢٧ – ١٦٩١ م – Boyle - Rubert .

يشير الدكتور فؤاد زكريا الى بوفون – على انه من علماء التاريخ الطبيعى وفلاسفة الموسوعه ومن الذين اهتموا بالدراسات العلمية والذى ركز اهتمامه على

---

(1) دكتور نوال الصراف الصانع – المرجع فى الفكر الفلسفى ص ١٣ ط دار الفكر العربى ١٩٨٣ .

(2) دكتور فؤاد زكريا – التفكير العلمى – مجلة عالم المعرفة – الكويت ١٩٧٨م

نظرية الانواع ، وانه عارض نظرية ثبات الانواع الحسيه ، وبهذا يعتبر ممن مهدوا الطريق امام علماء التطور فى العصر الحديث .

وينصب تحليل فؤاد زكريا على فكرة بوقوت فى تطور الانواع الحية بعد ان كانت فكرة ثبات الانواع الحية مستقرة فى الاذهان من قبل ، فقد رأى بوقون ان الحفريات تشهد بأن الانواع قد تغيرت ، فالعملية الحية اخذت تزداد تعقيداً بدرجات غاية فى الضآلة ، وقد كان يعتقد ان التكاثر والنمو تكمن فى جزئيات عضوية هى الوحدات الاساسية للنباتات والحيوانات وان الموت ما هو الا تفريق لهذه الجزئيات ، لكنه رأى ان الجزئيات العضوية ظلت على ما هى عليه متذبذبه المعالم ، غير ان العالم ذاته تطور وتغير ، وهذا التطور والتغير صار الى التدهور ، ويضرب بوقون مثالا لهذا النوع من التطور المتغير الى التدهور ما يسمى " بالعصر الخاص " اذ كانت تجوب فيه الحيوانات الضخمة آفاق الأرض ، وربما كان الانسان ذاته عملاقاً ،

لكن على الرغم من هذا التدهور ، فان الإنسان يتدخل فيجعل بعض الانواع تسير فـى أتجاه الأرتقاء . [1]

وتعليل ذلك فيما يرى فؤاد زكريا ان نشاط الإنسان يؤدى الى استنبات انواع جديدة من المحاصيل ، والى خلق انواع فرعية مـن الحيوانـات يمكنـه ان يكـثر منهـا كما يشاء ، وهذا ما يقصده بالفعل بوقون من نظريته ، وهو البرهنه على عدم ثبـات الأنواع الطبيعية ، وارتباط خصائص كل نوع منها بالبيئة التى يعيش فيها ، وتـأكيده ان كل تصنيف لهذه الانواع انمـا هـو تصنيـف مصطنـع ، وكـل هـذه افكـار كـان لهـا تأثيرها فى كبار التطوريين اللاحقين وعلى رأسهم لامارك [2]

ومن خلال هذا التحليل العلمى لجوانـب التفكـير العلمـى عنـد بوقـون يوضـح الدكتور فؤاد زكريا امكانية تطـور الانـواع الحيـه بالنسبة للنباتـات والحيوانـات الـى الارتقاء دون الارتباط بالبيئة وخلق انواع فرعيه نباتيه وحيوانيه يمكن الاكثار منها.

وبدون الاخلال باجزائهـا العضويـة ، وهـذا بـلا شـك مـا تشـاهده فـى الحيـاة العلمية المعاصره ، فى كيفية قدرة العلماء على اكثار وانبات سـلالات جديـدة لانـواع مختلفة من النباتات والحيوانات ، وهو ما يسمى فيما ارى بالهندسـة الوراثيـة ومـن الجدير بالذكر ان الدكتور فؤاد زكريا يتجه الـى نظريـة علميـه أخـرى عنـد " روبـرت بويل " وهو الفيلسوف الطبيعى والعالم الكيميائى الانجليزى والذى اهتم بالعلم وانضم

---

[1] دكتور فؤاد زكريا – بوقون – مقال منشور بكتاب اعلام افكر الإنسان جـ١ ص ١٠٨٩.

الى الجمعية الملكية والتى كان اسمها بالكامل " جمعية لندن الملكية للنهوض بالمعرفة الطبيعية "

ويحلل فؤاد زكريا اتجاهه العلمى وطريقته العلمية ، فيذكر أن " بويل " من العلماء الذين عارضوا التفكير المدرسى بالاضافة الى محاولاته لاستبعاد الموضوعات الدينية والسياسية من مجال التفكير العلمى الحديث منذ القرن السابع عشر الميلادى.

وقد تأثر بويل فى منهجة العلمى ، فافكار فرنسيس بيكون F.Bacon فى ضرورة رعاية الدولة للعلم باقامة معاهد ومتاحف يتم فيها استكشاف اسرار الطبيعة من اجل السيطرة عليها .

ويذكر الدكتور فؤاد زكريا بعض النظريات العلمية التى استخلصها " روبرت بويل " من خلال تجاربه العلمية فى اكسفورد – عن الهواء والفراغ والاحتراق والتنفس مع مساعدة روبرت " هوك " وقد نشر كتابه المشهور فى عام ١٦٦١م باسم الكيميائى الشكا (Sceptical Chymist) والذى انتقد فيه النظريات السائدة عن المادة وعرف العنصر الكيميائى " بانه الحد العملى للتحليل الكيميائى"

---

(٢) المصدر السابق – ص ١٠٩ .

وتوصل بوايل الى القانون الذى وضع فيه صيغة التناسب العكسى بين ضغط الغاز وحجمة " [1] .

ويظهر الدكتور فؤاد زكريا من خلال هذا التحليل المنهجى ، للنظريات والأفكار العلمية عند بويل ، مدى امتزاج الفكر الفلسفى الديكارتى بالافكار العلمية والعملية التجريبية ، وكيف يشكل الاساس الفلسفى الديكارتى الى جانب المنهج التجريبى عند بيكون - الاصول المنهجية لدراسة الطبيعة وعلى ذلك يذكر فؤاد زكريا ان نظرة ديكارت Decartes الى العالم ، كان لها تأثير بالغ فى الاوساط العلمية فى انجلترا وكان بويل يرى فيها تقدما حاسماً بالقياس الى النظريات المدرسية الغامضة عن " الصور والكيفيات "

وقد انحاز بويل الى الأتجاه الذرى فى تفسير الطبيعة والى النظريات الحديثة التى تفسر الظواهر " من خلال احجام صغيرة متحركة لا تختلف الا فى الشكل " وعلى اساس " فلسفة الجسيمات " الجديدة .

وقد أخذ روبرت بويل بالنظرة الميكانيكية الى العالم وفلسفته الميكانيكية تعنى ان الله هو الذى اعطى الحركة للمادة ووضع الله تعالى قواعد لهذه الحركة ، وترتيبا معيناً للأجسام ، وهو ما نطلق عليه اسم قوانين الطبيعة .

---

[1] دكتور فؤاد زكريا - بويل (روبرت)بحث منشور بكتاب اعلام الفكر الانسانى جـ ١ ص ١٢١١ - ص ١١٢٢ .

وبتحليل هذه الفكرة عند بويل تعنى ان من واجب العقل الأنسانى دراسة ظواهر الطبيعة ، على اساس أنها تكونت بفعل الخصائص الميكانيكية لجزئيات المادة ، وعلى اساس انها تؤثر بعضها فى بعض بقوانين ميكانيكية .

والعالم كله آله ، وأجزاؤه تسير بطريقة آليه ، ولكن الكل يسير وفقاً لخطة الخلق الألهى . واذا كانت الصورة المجملة للعالم لا ترسم بوساطة العلم التجريبى ، بل تتكون على اساس فلسفى ، فان المسار التفصيلى للطبيعة لا يفهم الا عن طريق الدراسة التجريبية [١]

وينتهى الدكتور فؤاد زكريا من دراسة الأسس التى قامت عليها نظريات "بويل العلمية ، وفلسفته الطبيعية الى قيام صلة وثيقة بين التجربة العلمية والافكار الفلسفية الرياضية والميكانيكية عند كل من بيكون وديكارت من خلال الاتصال المنهجى العلمى والذى يمثلة بويل فيما صدر عن دراساته العلمية من قوانين ونظريات ، شكلت قوة دافعة للبحث العلمى فى العصر الحديث ، فى مقابل الدراسات المدرسية العقيمة والتى كانت منتشرة قبل العصر الحديث .

ثالثا : الفلسفة والموسيقى :

لقد اهتم الدكتور فؤاد زكريا بالجوانب القيمية للعلاقة بين الموسيقى والفرد وتحليل هذه العلاقة بين الفلسفة والموسيقى وابراز المواقف الفلسفية من جانب كثير من الفلاسفة ، وبصفه خاصة اليونان فى اهمية هذا الجانب .

---

[١] المصدر السابق – ص ١١٢٢ .

ومما لا شك ان كبار فلاسفة اليونان وعلى رأسهم سقراط وافلاطون قد اولوا اهتماماً واسعاً بالموسيقى واهميتها فى تنمية العناصر القيمية لدى الافراد ، وبصفة خاصة اذا ما كانت التعبيرات والنغمات الموسيقية تؤثر على سلوكيات الأفراد تأثيراً ايجابياً من شتى الجوانب وبنظرة سريعة على ما ورد فى " جمهورية افلاطون " نلاحظ ان سقراط ويوافقة تلميذه النجيب افلاطون يؤكدا على اهمية التهذيب الموسيقى فى العلاقة بين " الالفاظ واللحن والايقاع " " والتسليم بان اللحن والايقاع يجب ان يلائما الألفاظ " " وان الابحاث التى لا تليق او التى تؤدى الى الاخلال بالجوانب الايجابية ومما ينتج عنها من سكر او تحنث او كسل والتى لا تليق بالحكام – أو الأفراد .. يجب نبذها لأنها باطلة [١]

ومن الالحان وانواع الموسيقى الى آثرها افلاطون ، تلك التى تتفق مع اخلاق وسلوكيات واصوات الجنود الحربيين سواء فى ميادين المعارك والقتال ، او فى اثناء دفعهم للخطر فى اثناء اصابتهم بالجراح وهم يقتربون من الموت " فالجندى فى هذه الأمور يدفع نوازل القدر بعزيمة لا تخور " [٢]

كذلك فان افلاطون يفضل الالحان فى الموسيقى الهادئة ، فقد تؤدى بالمؤدى لها الى انواع من الابتهالات لله تعالى ، او قد يشعر المرء فيها بنوع من

---

[١] لمزيد من الدراسة راجع – افلاطون – محاور الجمهورية ص ٩١ . ترجمة حناخباز ط دار القلم – بيروت ط ١٩٨٠م.

[٢] المصدر السابق – ص ٩٢ .

التوسلات والأقناع ، او التعليمات والارشادات ، ويؤدى ذلك الى ان يتصرف المرء بشئ من الهدوء والسكينه دون غطرسة .

وعلى ذلك فان سقراط وافلاطون كلاهما يفضل هذا اللون من الالحان والموسيقى وهذا ما جاء على لسان سقراط فى المحاورة فقال " اترك لى هذين اللحنين – المثير والهادئ – اللذان يمثلان ، بابداع اسلوب حال الرجل فى الشدة وفى الرخاء ، وفى الشجاعة وفى الهدوء " [١]

كذلك يرفض الفيلسوف انواع الايقاع الموسيقى التى تتفق مع الدناءة – والسفاهة – والجنون – ونحوها من الرذائل [٢]

وغاية الموسيقى وسماع الالحان فى نظر الفيلسوف ، وكما يصوره سقراط هو تغيير قساوة القلب والنفس ، والتهذيب لها ، وفى هذا النطاق يقول سقراط " فحين يسلم الانسان نفسة للموسيقى ، ويقبل عن طريق الأذن ان تفيض على نفسه سيول الانغام الشجيه البديعة التى مر بك وصفها ، ويقضى الحياة مرحا هائماً بالالحان ، فمهما يكن فى إنسان كهذا من النزف الشديد القسوة كالفولاز ، فإنه يلين ، ويصير حراً ، بدل كونه قاسياً غير نافع ، كما ان فعل الموسيقى له تأثير فى نفسه منذ طفولته ، حيث يذيب ما فيه من نزق وغضب ، ويلطف اخلاقة تلطيفاً تاماً ، فيستأصل من اعماق نفسه جذور الطمع والغضب ، ويصير محارباً دمثاً [٣]

---

[١] راجع المصدر السابق ص ٩٢ .

[٢] نفس المصدر – ص ٩٣ ومابعدها .

[٣] المصدر السابق ص ١٠٥ ومابعدها .

ويشير الدكتور فؤاد زكريا الى هذا التحليل الفلسفى لمفهوم وغايه الالحان والموسيقى واثرها فى حياة وطباع النفس ، ويؤكد على ان الفيلسوف يحاول ايجاد التوازن بين حاجة النفوس الى التربية الموسيقية لتهذيب الاخلاق وبين ما هو مألوف بالفعل من محاولة التفريط والافراط فى سماع الالحان والموسيقى وانواعها والتى يكون لها اثار ضارة وغير مقيدة على سلوكيات الافراد والجنود فى الحرب لذلك فهو يتفق مع الفيلسوف فى ضرورة التربية الموسيقية ولكن يجب ان يكون ذلك بحذر ويورد الدكتور فؤاد زكريا نصاً من خلال تحليلة الفلسفى لمحاورة جمهورية افلاطون فيقول " ذلك لأن المحارب فى رأى افلاطون ينبغى ان يجمع بين الحس الرقيق المرهف من ناحية ، والشجاعة والاقدام من ناحية أخرى ، وهذا الجمع لا يتحقق الا بتحقيق التناسب الصحيح بين نوعى التعليم البدنى والروحى [1]

ويحلل الدكتور فؤاد زكريا وجهة نظر الفيلسوف فى هذا التناسب الصحيح او تحقيق التوازن بينهما فيرى اذا افرط فى تهذيب روح المحارب بالموسيقى والآداب على حساب العناية بجسمة وكانت النتيجة هى طراوته ونعومته الى الحد الذى لا يتلائم مع مقتضيات الروح العسكرية واذن فلابد ان تكون نفس المحارب مزيجاً متوازياً من حساسية الروح ، وشجاعة القلب وقوة الجسم [2]

---

(1) الدكتور فؤاد زكريا – دراسة لجمهورية افلاطون ط – دار الكاتب العربى – القاهرة .

(2) المصدر السابق – ص ١٢٩ .

ويتفق الدكتور فؤاد زكريا مع نظر الفيلسوف الى الشعر القصصى الذى يؤدى الى الاخلال بالقيم والعادات السائدة أو التى تتجه بالاسناد الى الخرافه والبدع والابتذال والأساطير والتى تؤثر فى تربية الأفراد على الاوهام واقتراف الخيالات الضارة وغير المفيدة ويعلق الدكتور فؤاد زكريا على موقف الفيلسوف من هذه الامور وبعد ان افاض فى تحليلة الفلسفى لهذه الظواهر القصصية يعلق على ذلك فيقول " فمن الواجب ان نذكر ان آراء افلاطون فى هذا الصدد مازالت لها قيمتها من الناحية التربوية الخالصة لأن معظم الاطفال يتعرضون فى عصرنا الحاضر لمؤثرات قد تكون ضارة بهم فى فتره تنشئتهم الاولى ، نتيجة ما يلقى على مسامعهم من قصص عن الجن والعفاريت - وغير ذلك والمذاهب التربوية الحديثة تدعو الى ابعاد االطفل عن هذه المؤثرات الضارة ، وتنادى بضرورة تنمية شخصية الطفل بطريقة سوية لا يؤثر فيها الخيال المريض والخرافات اللا علمية او أحاسيس الرعب ومبادئ الأنحلال [1]

ومن الجدير الذكر - ان الدكتور فؤاد زكريا بحسة النقدى التحليلى يتناول جانباً آخر من جوانب العلاقة بين مفهوم الفلسفة والموسيقى ، وذلك من خلال دراسته وترجمته لكتاب " الفيلسوف وفن الموسيقى " لمؤلفه جوليوس بورتنوى " اذ يذهب منذ البداية الى ابراز تأثير الفلسفة ذاتها فى مجرى الموسيقى حيث ان

---

(1) المصدر السابق ص ١٣٠ .

هذا الموضوع لم يتطرق للكتابة عنه كثير من الباحثين ، اعتقاداً من جانبهم بان تطور الموسيقى سار مستقلاً عن افكار الفلاسفة او لم يتأثر بها على الأطلاق .

لكن يبدو أن هناك نقاط التقاء معينه بين المجالين تتمثل فى تلك الكتابات التى كان الفلاسفة يسجلون فيها افكارهم عن الموسيقى من آن لآخر او فى التأملات شبة الفلسفية التى قد يعبر بها الموسيقار عن تجاربة فى الحياة والفن [١]

وعلى ذلك نستطيع ان نجزم بان تأثير الفلسفة فى الموسيقى كان أقوى مما نتصورة ، اذ ان هناك مصيراً مشتركاً يجمع بين هذين المجالين النشاط الروحى فى النسان ، كما ان اللقاء بين الفيلسوف والموسيقى قد استمر طوال التاريخ ، بل ومازال قائماً الى اليوم [٢]

ولعل ما ورد فى محاورات افلاطون ، وبصفه خاصة الجمهورية والقوانين وما توارد من مواقف الفلاسفة فى هذا الصدد ليدلل على مدى التلاقى البناء بين المجالين الفلسفى والموسيقى والتأثير المتبادل بينهما .

ويمكن ان نستنتج من خلال تحليل الدكتور فؤاد زكريا للتأثير الفكرى والمعنى للفلسفة بالنسبة للموسيقى ان الافكار الفلسفية اثرت تأثيراً عميقاً فى نواحى كثيرة بالنسبة لابداع الالحان ووضع الايقاعات الفنية فى النغمات الموسيقية وما

---

[١] دكتور فؤاد زكريا (تصدير لكتاب الفيلسوب وفن الموسيقى) لمؤلفه جوليوس يورتنوى) ص ٧ - ط الهيئة المصمرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٤م .

[٢] المصدر السابق ص ٧ .

لذلك من تأثير فى مجال الحياة الروحية والفكرية والعقلية والاجتماعية والحربية فى المجتمعات الانسانية

ويبرز الدكتور فؤاد زكريا اهم الآراء التى قال بها الفلاسفة وبصفة خاصة افلاطون فى " الجمهورية والقوانين " فيما يتعلق بالتأثير المباشر للموسيقى فى الانسان وان الموسيقى قوة هائلة يستطيع الانسان ان يستغلها فى الخير والشر على السواء وهذه الاراء هى :

١. التأثير الاخلاقى للموسيقى ، من حيث ان لها القدرة على دعم العنصر الفاضل فى الشخصية ، او زيادة ميلها الى الرذائل ، تبعاً لنوع الألحان والإيقاعات والمقامات المستخدمة فيها .
٢. التأثير النفسى للموسيقى من حيث قدرتها على رفع معنويات الإنسان او الهبوط بها وشفاء امراض معينه او بعث الاضطراب والاختلال فى النفس .
٣. ضرورة قيام علاقة سليمة بين الأنغام والكلمات ، والربط بين الموسيقى والشعر برباط وثيق ، وايثار الموسيقى المصاحبة للغناء على الموسيقى الخالصة فى معظم الاحيان
٤. الشك فى قيمة التجديدات الموسيقية والنظر اليها بعين الحذر على اساس ان التجديدات فى هذا المجال قد يؤدى الى اضطراب فى النفوس وبالتالى الى اختلال فى نظم الدولة [١]

---

[١] المصدر السابق ص ٨ .

ونظراً لهذا التأثير الهائل للموسيقى ليس على الانسان وحسب بل يمتد الى المجتمع والدولة كذلك ، فان الفلاسفة والمفكرين منذ عهد افلاطون ينظرون بعين الحذر الى هذه القوة السحرية الجبارة ،ويحاولون وضع الضمانات التى تكفل استخدامها لاغراض تلائم القيم التى يدعون اليها .

وعلى هذا ، فان الدكتور فؤاد زكريا يذهب فى تحليلة لموقف افلاطون من الموسيقى ، فيؤكد على ان هذا الموقف لم يكن نتاجاً لموقف جمالى اصيل ، بقدر ما كان نتاجاً لذهن نظرى يحدد مجموعة من الغايات الاجتماعية والسياسية والاخلاقية لمدينة فاضلة ، ويعمل كل شئ فى سبيل تحقيق هذه الغايات [١] ومما لا شك ان اراء ومواقف افلاطون من الفن والموسيقى يتحكم فى تفكير الفلاسفة فى الموسيقى حتى اليوم ، فلا عجب ان تكون افكار الفلاسفة عاملاً معوقاً لتطور الفن والموسيقى ، وذلك لأن الطابع العام الغالب على هذه الافكار هو الطابع المحافظ الذى يدافع عن القيم الماضية او الحاضرة ، ولا يثق فى اى تطور بشرية المستقبل .

ويعلل الدكتور فؤاد زكريا هذا الموقف ، بأن الفيلسوف النظرى كان يدافع عن الاوضاع القائمة ويبررها ، وكل ما يستطيع الفيلسوف النظرى عمله هو ان يفلسف ما هو موجود بالفعل ويستخرج الاساس النظرى له اما التطور الفعلى فلا يمكن ان يتم على يد الفيلسوف ، وهذا بصدق ايضا فى مجال العلم ففى حالة العلم يستطيع الفيلسوف ان يقنن الكشوف الموجودة والاساليب المعمول بها ، ولكنه لا

---

[١] نفس المصدر السابق ص ٩ .

يستطيع ان يوجه الى كشف جديد او منهج جديد لم يعرف من قبل وفى مجال التفكير الاجتماعى قد يمكن الفيلسوف من وضع اساس فكرى لتطور الماضى والحاضر ولكن المستقبل يثبت دائماً انه ارحب واوسع من الصبغة التى يضعها له الفيلسوف والتغير الثورى الذى يتم فيه لا يحدث على يد الفيلسوف النظرى ، وانما على يد التأثير العملى والفيلسوف يعتبر مرأة تعكس الأوضاع القائمة فى مجال الفن والموسيقى [1] .

ولكن اذا كان بعض الفلاسفة والمفكرين القدماء والمحدثين يرون ضرورة التزام الموسيقى بالتعبير الحقيقى عن اوضاع المجتمع والمحافظة على مجموع التقاليد والقيم السائدة دون العمل على الغائها او الاخلال بها ، فان الفرد المعاصر يستطيع ان يتخيل مدى تأثر المفكرين والفلاسفة على تطوير الابداع الفنى والموسيقى مما يجعل الفيلسوف فى داخلة من معانى واذواق وافكار ابداعية حاضرة ومستقبلية ايضا .

وفى تصورى اننا لا نستطيع ان نؤكد او نتخيل فيلسوفاً او مفكراً محدثاً او معاصراً يعمل على هدم الفن والموسيقى او يستطيع بفكره التقليل من اهميتها وتطورها بل يمكن فقط التعبير عن مواقفه من الابداعات والفنون والموسيقى فى نطاق المنظور القيمى والاخلاقى .

---

[1] نفس المصدر السابق ص٩ ، ص ١٠ ومابعدها .

رابعا : تحليل افلاطون فلسفيا وسياسياً :

كان افلاطون من اكبر الشخصيات اليونانية اثراً وتأثيراً فى تاريخ الفكر الفلسفى منذ نشأة التفكير الفلسفى العقلانى والمثالى حتى العصر الحديث ، وقد لعب افلاطون دوراً كبيراً فى وضع قوالب التفكير الفلسفى فى شتى جوانبة المختلفه وادى دوره الفعال والعميق فى تأسيس هذا التفكير وتطويره فى عصره والعصور التالية ، وقد تناولت اقلام الباحثين والعلماء والفلاسفة جوانب التفكير الفلسفى الافلاطونى بالتحليل والبحث والنقد والتأصيل فكرياً ومثالياً وعلمياً وسياسيا واجتماعياً واخلاقيا وعسكريا ومن خلال ما تركة افلاطون من تراث ضخم وافكار شتى فى هذه المجالات المتعددة فى ضوء المحاورات الكثيرة وفى مراحل تكوينه الفكرة فى مرحلة الشباب والكهولة والشيخوخة ، بالاضافه الى سقراط لما له من تأثير عميق فى تكوين شخصية افلاطون الفلسفية ، وتأصيل جوانبها المختلفة وفى ضوء هذا التحليل لأفلاطون نذكر باختصار شديد ما ذهب اليه ول ديورانت فى قصة الفلسفة فيقول "لقد كان اجتماع افلاطون بسقراط نقطة تحول فى حياته " نظراً لنشأة افلاطون الارستقراطية والمرفهة ، وفى موضع اخر يقول " ولأول مرة يعيش الفيلسوف والشاعر معاً فى شخص افلاطون وروحة ، فقد ابتدع لنفسه وسيلة فى التعبير وجد الجمال والحقيقة فيها مكانا لهما ، ومسرحاً لتوجيه الحوار ، لم تلبس الفلسفة على

ما نعتقد اطلاقاً مثل هذا الثوب الجميل اللامع الذى بدأ فى أسلوب افلاطون قبله أو بعده " [1]

وفى ضوء هذا التحليل لشخصية افلاطون يتضح لنا صعوبة فهم افلاطون فى كثير من جوانبه " وهذه الصعوبة تتضح فى المزيج المسكر بين الفلسفة والشعر والعلم والفن " يضاف الى ذلك " ان افلاطون تتوفر فيه بكثرة الصفات التى ينتقدها ويقرعها فهو ينتقد ويهاجم الشعراء واساليبهم الخرافية الوهمية ، ولكنه هو نفسه شاعر ، انه يشكو من الكهنة ، ورجال الدين الذين يواصلون التخويف من جهنم، ويقدمون طريقة الخلاص والفداء من الخطايا والذنوب كما جاء فى كتاب الجمهورية ومع ذلك فقد كان كاهناً وواعظاً واخلاقيا مثالياً ، ويوجب حكم الفلاسفة للدوله على الرغم من ان الكل اعظم من الجزء بالتأكيد ، والجزء اقل من الكل [2]

لقد تناول الباحثون تحليل افلاطون فكرياً وفلسفياً وسياسياً واخلاقيا من خلال محاوراته المتعددة ، ولعل اهمها محاورة الجمهورية [3] فهو كتاب تام فى حد ذاته حيث نجد فى هذا الكتاب " الجمهورية " المجاز الافلاطونى وعلمه اللاهوتى ، وفلسفته الاخلاقية الأدبية ، وفنه التعليمى والسياسى ونظريته فى الفن ، وهنا فى

---

(1) ول ديورانت – قصة الفلسفة – ص ١٩ ، ص ٢٠ ، ص ٢١ ترجمه الدكتور فتح الله المشعشع – ط مكتبة المعارف بيروت ١٩٨٢ م.

(2) المصدر السابق ص ٢١ – ٢٢ .

(3) راجع حناخباز – جمهورية افلاطون – كذلك دكتور ابراهيم مدكور – دروس فى تاريخ الفلسفة ص ١٦ – ص ١٧ ط القاهرة ١٩٥٣ .

كتاب الجمهورية نجد المشاكل التى تواجه العالم اليوم من الشيوعيه الى الاشتراكية ، ومبدأ المساواة بين الرجل والمرأة فى الحقوق وتقييد النسل وعلم تحسين النسل ، وعلم الاخلاق والحكومة الارستقراطية وحرية التعليم ، ان افلاطون هو الفلسفة ، والفلسفة أفلاطون ، واعظم وأهم محاورات وكتب افلاطون الجمهورية[1]

ولعل هذا الكتاب قد استرعى نظر الدكتور فؤاد زكريا فتناول افلاطون بالتحليل والنقد كغيرة من المحللين والباحثين عن شخصية افلاطون الفلسفية المثالية ، ونستطيع بعبارات بسيطة توضيح وصف الدكتور فؤاد زكريا لأفلاطون وتحليله منهجياً وفكريا وسياسياً واول ما نجده من تحليل عن افلاطون ، ما ذهب اليه الدكتور فؤاد زكريا ، اذ ينظر الى افلاطون نظرة الباحث المدقق الذى ينظر للأمور بطريقة موضوعيه ، فأفلاطون وجد فى عالم الفلسفة ليبقى ، على الرغم مما وجه اليه من انتقادات لاذعه على مر العصور الى حد الدعوه الى طرده من الدوله ، لكن اذا كانت الدولة المقصوده هى دولة الفلسفة ، فان نفوذ افلاطون فيها اقوى من ان يتمكن احد من طرده ، بل ان دعامات هذه الدولة قد شيدت على اكتافه وهذه حقيقة لا سبيل الى انكارها ، حتى لو كنا نؤمن بان هذه الدعامات مختلفه او بأنها شوهت البناء بأكمله .

---

[1] راجع ول ديورانت – قصة الفلسفة ص ٣٢ , كذلك راجع اوجست دييس – افلاطون – ترجمه محمد اسماعيل محمد – مراجعة دكتور عثمان أمين – ط الدار القومية للطباعة والنشر – القاهرة ١٩٦٦ م .

غير ان الصورة التى ينبغى ان نكونها عن افلاطون ، يجب ان تكون صورة مفكر لا قديس ، وقع فى اخطاء نظرية وعملية كثيرة وكان مسئولاً الى حد بعيد عن كثير من الاتهامات التى توجه الى الفلسفة ، والتى تسئ لسمعتها فى اذهان غير المشتغلين بها ولا سيما العلماء .[1]

ويتناول الدكتور فؤاد زكريا اللحظة التاريخية لمحاورة الجمهورية ، محللاً ومرتكزاً على كثير من العوامل الرئيسية فى هذا الصدد ، فيبرز العامل الفلسفى ، وكيف يصبح من العوامل الرئيسية فى تكوين الفلسفة الافلاطونيه ، حيث جمع افلاطون فى فلسفته بين تيارين احدهما التيار الصوفى الانفعالى المتمثل فى الفلسفة الفيثاغورية والذى امتد الى المدرسة الإيلية عند زينون ويارمنيدس والذى تأثر به سقراط تأثراً عميقاً ، والتيار الاخر الذى ينطوى على اول بذور التفكير العلمى ، والذى أخذ منه افلاطون الاتجاه الرياضى فحسب ، اما العلمُ التجريبى فكان يبدى له اشد الاحتقار، لانه عاب على بعض تلاميذه واصدقائه من علماء الهندسه واستعانتهم بالاشكال المحسوسة فى فهم عمليات الهندسة .

ويرى الدكتور فؤاد زكريا ان أقوى المؤثرات الفلسفية فى تفكير افلاطون هو ذلك التيار الصوفى الانفعالى مقترناً بالاتجاه الذى يدافع عن فكر الثبات فى مقابل التغير ، والوحدة فى مقابل الكثرة او التعدد ، وان كان بعض الباحثين من امثال

---

[1] دكتور فؤاد زكريا – دراسة لجمهورية افلاطون – ص ١٠ – ط دار الكاتب العربى – القاهرة ١٩٦٧ .

جورج سارتون قد رجح تأثر افلاطون ببعض المؤثرات الشرقية القوية - مصرية وغيرها [1] لكل تأثر افلاطون بعناصر او مؤثرات شرقية - فى الجانب الصوفى والخيال الانفعالى ، ربما لم يكن فى كل الاحوال مباشراً - بل قد يرجع ذلك الى عقيدة يونانية تمثل جسراً هائلاً بين التفكير الشرقى واليونانى الغربى ، وهى الفيثاغورية ، والتى جعلت للرياضيات مكانه كونية ، عندما فسرت العالم تفسيراً رياضيا وحولت العناصر الرياضية الى كيانات ومبادئ ميتافيزيقية ويشير الدكتور فؤاد زكريا فى هذا التحليل الى ان الفيثاغورية كانت تربط بين فكرة العدالة وبين الفلسفة الرياضية على اساس ان هذا يمثل نوع من الانسجام ، كذلك وضع الفيثاغورية لنظرية مؤداها " ان للحكمة حقاً الهيا فى ان تسود وتحكم " وهى نظرية يجوز انها اثرت فى فكرة الملك الفيلسوف عند افلاطون ، بالاضافه الى ما وضعه الفيثاغوريون من تعليمات بضرورة تعليم الرياضيات البدنيه والموسيقى ، وتقسيم الناس الى طبقات محبو الحكمة ، ومحبو الشرف ، ومحبو الكسب وهذه التعليمات كلها تتضمن عناصر فلسفية وهذا ما يعنى تطبيق الفلسفة فى السياسة ، وتكوين نظام سياسى تتبع فية التعاليم الفلسفية ، والتربية عن طريق العناية بالجسم وبالروح اى الرياضة البدنية والموسيقى .. كل هذه عناصر رئيسية فى جمهورية افلاطون[2]

---

(1) المصدر السابق - ص ١٢ ، ص ١٣ .

(2) المصدر السابق - ص ١٤ ، ص ١٥ .

كذلك يبرز الدكتور فؤاد زكريا فى عرض تحليلة الفلسفى للجمهورية اهمية العامل السياسى والتاريخى فى تكوين اصول وقواعد التفكير السياسى عند افلاطون اذ ان افلاطون أدرك اهمية النظام السياسى فى التربية للحكام منذ صغرهم ، ومن ناحية أخرى لاحظ انتقال الدولة من الحياة القبلية الى الحياة المدنية وما ترتب على ذلك من ظهور نظم سياسية غاية فى التعقيد مما يستوجب وجود نظام سياسى محكم يوازن بين الحكام والمحكومين وتحديد وظائف كل طائفه فى حياة المدينة والدولة .

يضاف الى ذلك ابدى كراهية للديمقراطية ومال الى الارستقراطية او الأوليجاركية ، وما لذلك من اهمية فى التقليل من تسرب الغوغاء وطبقات الدنيا الى الحكم ، بحيث يظل الحكم قاصراً فى طبقة الفلاسفة والحكماء ، كذلك امتدح النظم العسكرية الصارمة وما كان لذلك من اثر كبير فى انتصارات اسبرطه على اثينا بفضل الحكم الصارم على الرغم من تفوق اثينا على السبرطيين فى الثقافة [١]

ويوضح الدكتور فؤاد زكريا ، بناءاً على تحليلة للجمهورية عمق التشابه بين الدولة المثلى كما دعا اليها افلاطون ، وبين النظم التى كانت مطبقة بالعقل فى اسبرطة [٢] ويبرر الدكتور فؤاد زكريا ميل أفلاطون لنظام اسبرطة وهى الدولة الغازية والتى هزمت بلده أثينا ، بأن ذلك يرجع الى عوامل عائليه شاهد خلالها ألواناً كثيرة من العنف والاضطراب بين الحكام والمحكومين بالاضافه الى موت

---

[١] المصدر السابق – ص ١٥ ، ص ١٨ .

[٢] نفس المصدر – ص ١٩ .

سقراط على يد الديمقراطيين ، وهذا من اهم العوامل التى أدت الى توسيع الهوة بين تفكيره وبين القيم الديمقراطية الأثينيه ، وتقوية الجذور الاليجاركية الارستقراطيه التى كانت متأصله فيه من قبل بحكم انتماء افلاطون الى أسرة ارستقراطية ، ثم يتناول الدكتور فؤاد زكريا تحليل عامل آخر ، وهو تجارب افلاطون الشخصيةمن خلال علاقاته وسيرته بأقربائه وغيرهم فى أثينا ، وما شاهد من مؤامرات ذمية واضطرابات ، ويتضح فى النهاية كيف ان حكم الطبقات الطاغية او القلة الاوليجاركية يثبت مدى خطأ تفكير افلاطون السياسى فى تفضيلة لنظرية حكم الطبقة الارستقراطية وحكم الفلاسفة ، وقد كان هذا هو هدف تفكير افلاطون السياسى[1]

والجانب الهام ايضاً فى تحليل جمهورية افلاطون يتمثل فى ابراز المنهج الافلاطونى واسلوبة فى المحاورة ، وهذا ما يؤكد عليه الدكتور فؤاد زكريا ايضاً ، اذ يرى ان الرأى السائد عن منهج افلاطون بين دارس افلاطون ان هناك علاقة وثيقة بين طريقة الحوار من حيث هو اسلوب لعرض الأفكار الفلسفية وبين المنهج الديالتيكى ، الذى كان هو المنهج المفضل لدية [2] ويرجع الدكتور فؤاد زكريا هذا الرأى السائد بين الدارسين لعدة اسباب منها : ان افلاطون كان يعتقد ان الحقيقة لا يتوصل اليها الا بعملية تدريجية تسير خطوه خطوة على طريقة السؤال والجواب ، كذلك فان

---

[1] نفس المصدر – ص ٢٢ – ص ٢٦ .

[2] المزيد من التفاصيل – راجع دكتور فؤاد زكريا – دراسة لجمهورية افلاطون ص ٢٩– ص٣٢ كذلك راجع اوجست ديبس افلاطون . اماكن متفرقة – ترجمه محمد اسماعيل ومراجعة الدكتور عثمان امين – ط الدار القومية للطباعة ١٩٦٦ م .

افلاطون كان يؤمن بان الذهن الذى يريد بلوغ الحقيقة يستطيع ان يستخلصها من ذاته بان ينتقل من حالة السلبية الى حالة الايجابية ، اما عن طريق الاتصال بذهن اخر يساعد على اظهار الحقيقة الكامنه فى داخلة ، واما عن طريق اجراء حوار داخلى مع ذاته ، وكان افلاطون متأثراً بالمنهج السقراطى الذى يعمل على توليد الحقيقة من الذهن بعد تطهيره من الآراء الفاسدة عن طريق الحوار ، يضاف الى ذلك ان منهج افلاطون بهذه الطريقة يتلائم مع ذهن مفكر فنان مثله ، يعبر من خلال الحوار عن العمليات الذهنية والانفعالات المختلفه التى تدور فى نفوس انماط متباينه من البشر، شأنه شأن اى كاتب مسرحى او روائى [١]

لكن الدكتور فؤاد زكريا له رأى نقدى آخر لهذه الآراء السابقة اذ يرى اننا لو تناولنا الطريقة الديالكتيكية فى اسلوب الحوار الأفلاطونى ، وحولناها الى حوار مكتوب لأصبحت شيئاً مختلفاً كل الأختلاف ، ذلك لأن الحوار المكتوب عند افلاطون ليس تسجيلاً طبق الأصل لحوار دار بالفعل ، وانما هو فى بعض الأحيان حوار تخيله افلاطون نفسه ، بدليل انه يدور بين شخصيات لا يمكن من الوجهة التاريخية ان تكون قد تقابلت بالفعل ، وهو فى بعض الاحيان الاخرى تبدو توسيعاً لأفكار يجوز انها دارت فى حوار فعلى ، لكن صنعه الفنان وافكار الفيلسوف تضيف اليها ابعاداً جديدة كل الجدة ، ففى الحالتين اذن لم يكن افلاطون يسجل افكار طرفين كانا

---

[١] المصدر السابق – ص ٣٢ .

يتحاوران فعلاً سواء كان هذان الطرفان شخصين غيره ، أو كان هـو واحد منهما ، وانما كان يسجل أفكاره الخاصة على صورة حوار [٢]

خامسا : تحليل منهج اسبنوزا وفلسفته :

تناول الدكتور فؤاد زكريا بمنهجة التحليلى بعض الجوانب الرئيسية والعميقة فى منهج اسبنوزا وفلسفته موضحاً أن اسبنوزا على الرغم من انه لم يكن يرفض منهج المشاهدة والتجربة ولا سيما انه كانت لديه ملاحظات دقيقة وعميقة فى مجال النفس البشرية لكنه كان يؤمن بان الوجود وحده واحدة ، هائلة وشاملة وان الكون اللانهائى يسير وفقاً لقوانين أزلية واحدة ، ومن ثم فإن طريق الوصول الى الحقيقة لا يمر عبر تلك التفصيلات الجزئية التى اهتم بها التجريبيون ، وانما يبدأ بالكل ، وينتقل منه الى فهم كل ما يتضمنه من جزئيات [١] وهذا هو خلاصة فلسفة اسبنوزا .

واسبنوزا من الفلاسفة القائلين بوحدة الوجود بين الله تعالى والعالم او بين الله والوجود ، وعلى ذلك يشير الدكتور فؤاد زكريا لهذا الموقف عند اسبنوزا ، حيث انه لا يؤمن بفكرة التشخيص ، ولا بالصفات المرتبطة بها ، فالقدرة والمشيئة والخلق من العدم والخيرية وغير ذلك من صفات لا علاقة لها بإله اسبنوزا لكنه

---

[٢] لمزيد من التفاصيل راجع – ص ٣٣ – ص ٥٠ .

[١] دكتور فؤاد زكريا – اسبنوزا – بحث منشور ضمن اعلام الفكر الانسانى جـ ١ ص ٥٢٦ – ص ٥٢٧ .

يؤمن فقط بتلك الصفات التى (تتلائم مع تصور الـه مساو للطبيعة) مثل صفه اللانهائية ، والازلية ، والشمولية والمادية فالله عند اسبنوزا يتصف بالأزلية ، لكنها ليست الأزلية التى تعنى الأمتداد اللانهائى فى الزمان ، بل هى أزلية الضرورة المنطقية ، ويؤمن اسبنوزا بماديه الإله ولكنها لا تعتنى الجسم بل مادية كصفه اساسية من صفات ذلك الجوهر الشامل الذى يطلق عليه اسبنوزا اسم الطبيعة او الاله دون تمييز بين الله والطبيعة كذلك يتصف الفعل الالهى بالضرورة المطلقة لان المسلك الالهى لا يتسم بالعشوائية ، او الخروج على القوانين الطبيعية ، لأن هذه القوانين تعبير عن الماهية الإلهية ، ويرفض اسبنوزا التصور التقليدى للعملية فى علاقة الله بالعالم ، فليس الله فى رأى اسبنوزا علة خالقة للعالم ، لان هذه الفكره تتفق مع عالم الانسان فقط ذلك لان اسبنوزا يستبدل هذه الفكرة بفكرة اخرى وهى فكرة أن الله (علة ذاته) بمعنى أن الحقيقة الواحدة الشاملة التى هى حق الله او الطبيعة مكتفيه بذاتها تضم فى داخلها كل قدرة على احداث التغير فى العالم ومن ثم فان الطبيعة فى مجموعها غير مخلقة مثلما ان الله غير مخلوق .

ويطبق اسبنوزا معادلته المشهورة الله = الطبيعة وليس هناك أى مجال لتصور أى نوع من الانفصال بين طرفى هذه المعادلة .

ويشير الدكتور فؤاد زكريا الى ملاحظة هامة ، فى هذا المجال حيث يرى ان قول اسبنوزا بوحدة الوجود لا يفسر بانه كان من القائلين بشمول الألوهية بل يعنى

ان الألوهية والطبيعة ليسا سوى حقيقة واحدة هى الجوهر الشامل لكل ما هو موجود.

فالإله عنده هو الكل الشامل للقوانين الطبيعية ، وهذا تصور خارج عن المألوف لعصره ، ويمهد للأتجاه العلمى المعاصر ، فقد كان اسبنوزا لا يؤمن بالنصوص الدينيه على ظواهرها ، بل كان يفهمها فهما عقلانيا ، وهدف الايمان الحقيقى هو ارشاد الانسان الى الحياة الفاضلة ، فالانسان عنده حقيقة واحدة تعد ذهناً إذا نظرنا اليها من خلال صفه الفكر وحسبما اذا ما تأملناها من خلال صفه الإمتداد [1]

ويحلل الدكتور فؤاد زكريا عقلانيه اسبنوزا تحليلاً فلسفياً مشيراً الى انها عقلانيه خالصة وتسودها فكرة الضرورة المطلقة ، وتتجه ميتافيزيقاه الى تأكيد الوحدة الشاملة للكون فى اطار من سيادة الضرورة والقوانين الأزلية ، وعلى هذا فقد صاغ اسبنوزا قضيته المشهورة الله = الطبيعة ، وهذا تعبير عن رفضه لكل نوع من الثنائية بين الله والعالم او من مفارقة الله للعالم ، ويؤكد ان الله والعالم ليسا الا حقيقة واحدة وان كان من الممكن التفرقة .

---

[1] المصدر السابق ص ٥٢٧ - ٥٢٨ .

خاتمة :

تناولنا خلال هذا الموضوع الجوانب المختلفه لاصول وقواعد المنهج التحليلى فى مجال البحث عند علم من اعلام الفكر الفلسفى العربى والمصرى الحديث والمعاصر ، وهو الدكتور فؤاد زكريا وقد اتضح لنا النتائج التالية فى هذه الخاتمة.

أولا : ان الدكتور فؤاد زكريا يمثل علماً من اعلام الفكر الإنسان والفلسفى العربى المصرى فى الفكر الحديث والمعاصر وقد ألم بجوانب التفكير الفلسفى والعلمى فى شتى مراحله المتعددة ، واتضح ذلك من خلال تناولنا لدراسة بعض القضايا الفلسفية والعلمية أو المنطقية والرياضية .

ثانيا : يمثل المنهج التحليلى قمة المناهج فى مجال البحث الفلسفى عند الدكتور فؤاد زكريا ، فلم يترك قضية او مسألة من المسائل التى تتصل بفلسفة العلم والمنطق الرياضى الا واشبعها تحليلاً وبحثاً متعمقاً أصولها وقواعدها .

ثالثا : تناول بحث قضايا المنطق وفلسفة العلم عند مجموعة من اعلام المنطق الرياضى وفلسفة العلم فى العصر الحديث امثال بولزانو ، وباشلار ، ويوقون ، بالاضافه الى الكشف المنهجى عن اصول قضايا الفلسفة الطبيعية والكيميائية عند بويل مشيراً بين الحين والآخر الى العلاقات المنطقية والرياضية والفلسفية بين تيارات فلسفة العلوم المختلفة ومبرزاً لاهم شخصياتها .

رابعا : تناول الدكتور فؤاد زكريا تحليل العلاقة بين الفلسفة والموسيقى ، مشيراً الى مواقف كبار فلاسفة اليونان كسقراط وأفلاطون ومن قبلهما أيضاً التيار الفيثاغورى وكيف ان للموسيقى والالحان المعتدلة من اثر قوى فى تحديد الجوانب القيمية لدى الفرد ، وقد نبذ الدكتور فؤاد زكريا الموسيقى الخليعة او التى تذهب بأخلاق الفرد ، ثم تناول بالتحليل المنهجى فلسفة اسبنوزا او منهجه ، موضحاً أصالة التفكير العقلانى عنده ، وكيف أن اسبنوزا عند فؤاد زكريا يمثل العقلانية الخالصة فى الفلسفة الحديثة ، ثم اوضح اهمية التحليل المنهجى والموضوعى لإبراز اصالة المفكرين والفلاسفة .

خامسا : يتضح لنا من خلال هذا البحث أهمية التحليل المنهجى لإبراز افكار الفلاسفة والعلماء الطبيعيين وفلاسفة العلم الحديث ، كما أن هذا المنهج التحليلى يمثل قمة المناهج العلمية فى مجال البحث فى العصر الحديث .

" المصادر والمراجع "

١) دكتور – ابراهيم بيومى مدكور – يوسف كرم : دروس فى تاريخ الفلسفة – ط القاهرة ١٩٥٣ م.

٢) افلاطون : محاورة الجمهورية – ترجمة حناخيار – ط دار القلم – بيروت ط ١٩٨٠ م .

٣) اوجيست دييس : أفلاطون – ترجمه محمد اسماعيل – مراجعة دكتور عثمان أمين – ط الدار القومية . للطباعة والنشر – القاهرة ١٩٦٦ م.

٤) جوليوس يورتنوى : الفيلسوف وفن الموسيقى – ترجمة دكتور فؤاد زكريا – ط الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة ١٩٧٤م .

٥) حناخباز – (تعليق) جمهورية أفلاطون – ط دار القلم – بيروت – ط ١٩٨٠

٦) دكتور عبد الغفار مكاوى : لم الفلسفة – ط منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٨١م.

٧) دكتور فؤاد زكريا : باشلار جاستون (بحث منشور ضمن كتاب اعلام الفكر الانسانى) ط الهيئة العامة للكتاب – القاهرة ١٩٨٤م .

٨) دكتور فؤاد زكريا ، بولزانوا برنارد – بحث منشور ضمن كتاب اعلام الفكر الانسانى ط ١٩٨٤ م.

٩) دكتور فؤاد زكريا : يوقون – بحث منشور ضمن كتاب اعلام الفكر الانسانى طب القاهرة ١٩٨٤ م.

١٠) دكتور فؤاد زكريا : يويل (روبرت) ضمن كتاب اعلام الفكر الانسانى – ط القاهرة ١٩٨٤ م.

١١) دكتور فؤاد زكريا : التفكير العلمى – مجلة عالم المعرفة – الكويت ١٩٧٨م.

١٢) دكتور فؤاد زكريا : دراسة لجمهورية افلاطون ط دار الكاتب العربى القاهرة ط ١٩٦٧ م.

١٣) دكتور فؤاد زكريا : اسبنوزا – ضمن كتاب اعلام الفكر الانسانى – ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٤ م.

١٤) دكتور / نوال الصراف الصايغ : المرجع فى الفكر الفلسفى ط دار الفكر العربى ١٩٨٣ م.

١٥) ول ديورانت : قصة الفلسفة – ترجمة دكتور فتحالله المشعشع – ط مكتبة المعارف ببيروت – ١٩٨٢م.

فهرس الموضوعات

رقم الصفحة

رقم الصفحة